

**En undersøkelse av subjektforståelsen til sosiologiske
skamforståelser.**

Anders M. T. Kolberg

Masteroppgave i sosiologi

Vår 2008.

Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi.

Universitetet i Oslo.

Jeg vil få rette en stor takk til veileder Regi Th. Enerstvedt for god veiledning.
Takk også til informantene som stilte til intervju.

Sammendrag av masteroppgave.

Jeg har skrevet en masteroppgave om subjektbegrepet til skamfølelse. Oppgavens hensikt er å drøfte hvilket subjektbegrep, som ulike forståelser av skamfølelse forutsetter.

Innledningsvis argumenteres det for å forstå individets skamfølelser i et livsløpsperspektiv. Vi drøfter derfor teoretiske syn på livshistorieforskning, og argumenterer for at vår tolkning av Jean-Paul Sartres regressiv-progressive metode tilfredsstillende kraver som vi stiller til å forstå en persons livsløp.

Sartres metode anvendes til å fremstille biografien til én person, som ble intervjuet høsten 2003. Det ble i alt foretatt 9 livshistorieintervjuer med personer i Norge, som anså seg som fattige eller ressurssvake.

Kapittel 4, 5 og 6 er oppgavens analysekapitler. I 4.1 utfører vi hva Sartre betegner som individets konstitusjon. Her drøfter vi hva som blir den tidlige Sartres forståelse av skamfølelse. Vi kontrasterer den med Erving Goffmans forståelse av skam, og kritiserer de temporale aspektene ved Goffmans subjektbegrep. 4.2 er separert fra biografien. Her drøfter vi subjektivistiske posisjoners subjektbegrep, og argumenterer for Pierre Bourdieus habitusbegrep som et bedre alternativ til å forklare skamfølelse, hvis vi aksepterer individet som en syntese av handling og struktur.

I 5.1 begynner vi hva som Sartre betegner som individets personalisering. Her forsøker vi å ta hensyn til Bourdieus krav fra 4.2, når vi tolker skam. Vi viser for hvordan Vesela Mishevas Luhmaninspirerte skamforståelse forholder seg til dette, og kritiserer de temporale aspektene ved Mishevas subjektbegrep. 5.2 er separert fra biografien. Her drøfter vi objektivistiske posisjoners subjektbegrep, og argumenterer igjen for Pierre Bourdieus habitusbegrep.

I 6.1 avslutter vi individets personalisering. Her forsøker vi å ta hensyn til Bourdieus krav fra 5.2, når vi tolker skam. Vi viser hvordan Anthony Giddens' skamforståelse forholder seg til dette, og kritiserer de temporale aspektene ved Giddens' subjektbegrep. I 6.2 drøfter vi Giddens' subjektbegrep, og argumenterer igjen for Pierre Bourdieus habitusbegrep.

I kapittel 7 drøfter vi derfor habitusbegrepets temporalitet, og argumenterer for den sene Sartres subjektforståelse som et alternativ.

Kapittel 8 besvarer spørsmål som vi stilte innledningsvis.

1. Innledning.

1.1. Ulike forståelser av skamfølelse.

De fleste assosierer noe med ordet *skam*. Ordets etymologi knytter det til den indoeuropeiske roten *(s)kem*, som betyr å *bedekke*. Å *skamme seg*, blir å dekke seg som tegn på blygsel eller skamfullhet (Falk og Torp 1991: 708). Skam innebærer derfor å reagere på, eller å foregripe andres reaksjon på en selv. Christopher Lasch hevder at om andres reaksjoner uteblir, forsvinner også skammen. Han hevder at skam ikke i noen vesentlig grad finnes lenger. Det moderne, vestlige samfunn utryddet skamfølelsen, ved å oppløse moralen (Wyller 2001: 245). En slik skamforståelse gjør skamfølelse til et element i et system. Individet gis skam, beroende på systemets karakter, eller dets plassering i det. Å forklare skamfølelse, blir å forklare de strukturelle forholdene. Vi betegner dette som den objektivistiske posisjonen av skamforskningen. Denne forståelsen av sosialitet ser vi den i lys av Durkheims sosiologi. Han forsto samfunnet som et helhetlig system, som forsøkte å fungere optimalt gjennom å regulere dets deler. En slags sosial energi virker mellom individene, og regulerer individets emosjonelle tilstand. Er individet funksjonell for helheten som det inngår i, opplever det et positivt emosjonelt løft (Durkheim 1995: 213).

Men skam er en følelse. Kan vi forstå hva det er å føle skam ut fra objektivistiske posisjoner? I det franske språk finnes to ord for skam, som konnoterer private og offentlige aspekter. *Pudeur* assosieres med tildekkingen av kjønnsorganer og seksualitet, *honte* assosieres med unåde og tap av ære (Lynd 1958: 24). *Honte* retter oppmerksomheten mot en skam, som angår bestemte posisjoner, mens *pudeur* sikter til en skam som angår hele selvet. Subjektorienterte forståelser av skam har interessert seg for skamfølelse og selvet. De fokuserer på hvordan skammen oppstår i, og gjennomlevs av det enkelte individ. Thomas Scheff representerer denne posisjonen, og kan vise til at skamfølelsen har fått økt oppmerksomhet de siste årene (Scheff 2005: 4). Den subjektivistiske posisjonen forstår skamfølelse som et resultat av individets handlinger. Å forklare skamfølelse, blir å forklare hvorfor individet velger å handle som det gjør. En slik forståelse av sosialitet knytter vi til Webers sosiologi. I motsetning til Durkheim så han samfunnet som et aggregat av enkeltindivider. I rasjonaliseringsprosessen som kjennetegner moderniteten viser han at den protestantiske etikk, er en av de sterkeste drivkreftene. Denne lære krever at individet kontrollerer følelsene, for å kunne handle optimalt. Især kunne den såkalte "ormefølelsen" lamme handlekraft i kallslivet (Weber 2001: 100).

Men er ikke følelser spontane, og føler vi de ikke kroppslig? Aristoteles viste til at de som føler skam, rødmer. Deretter kategoriserte han de relevante kroppslige forhold, som utgjør skamfølelsen (Aristoteles 2006: 125-8). Det greske ordet *aidos* betegner den skam, som var knyttet til tingene som naturen fortalte mennesket at det skulle akte (Lynd 1958: 24). Senere drøftet Darwin om ulike menneskeraser kan rødme. Han mener at folk med mørk hud også rødmer, men at det ikke lar seg gjøre å observere det. Siden individer uansett rase kan rødme,

holder han skamfølelse for å være en universell følelse (Darwin 1970: 320). Uten den kroppslige reaksjonen rødming kunne heller ikke individet føle skam. I vår tid har Paul Ekman utviklet et system for å (de)kode ansiktsuttrykk. I følge Ekman lar dette oss forstå hvilke følelser, som individet føler (Ekman 1982: 175). Individet er altså først og fremst en biologisk størrelse. Å forstå individet, blir å forstå dets biologi.

Men hva med psykologene? De har forsket mest på skam. Freud drøftet skamfølelse i tilknytning til hysteri. Psykiske krefter iverksetter skamfølelse. Dette genererer umiddelbart en slags tanke om forsvar. Slik vi forstår ham, er hysteri et slikt forsvar (Freud og Breuer 1968: 269). Individet er først og fremst en psykologisk størrelse. Å forstå individet, blir å forstå dets psykologiske forhold.

Vi observerer at forståelsen av skam varierer med forståelsen av individet. For å ta stilling til disse posisjonene, undersøker vi hva som skiller dem og hvilke konsekvenser skillene får.

1.2. Kritikk av psykologisk skamteori.

Hensikten med 1.2 er å avklare grunntrekk ved det skamlige individet, gjennom en kritikk av psykologien til Piers og Wurmser, og den psykiatriske posisjonen til Nathanson.

Psykologiens posisjoner skilles på forståelsen av samspillet mellom ulike strukturelle elementer. Ut fra forståelsen av disse mente både Freud og Erikson at skyldfølelse var en langt viktigere følelse enn skam. De knytter skamfølelse til superegoaktiviteter (Piers & Singer 1953: 11). Gerhart Piers mener dette er å misforstå skam. Han hevder at skyldfølelsen må knyttes til superegoaktiviteter, mens skamfølelse *er* spenningen mellom ego og egoideal. Skam genereres, når et mål presentert av egoidealet ikke nås (Piers & Singer 1953: 11). Leon Wurmser hevder imidlertid at Piers' teori gir en uheldig separering av egoidealet fra resten av superego. Kjemen i Wurmsers kritikk er at skamfølelse alltid involverer superego (Wurmser 1981: 73). Donald Nathanson distanserer seg fra psykologien. Han anser Wurmser som en representant for en tilbakelagt epoke (Nathanson 1987: xi og 64). I følge Nathanson finnes det ikke en komponent, som heter superego. Det finnes kun en myriade av fysiologiske forbindelser mellom affekt og atferd. For Nathanson er skam en medfødt affekt (Nathanson 1987: 32-3). Han videreutvikler Tomkins' affektteori, hvor skam er et molekyl. Skammolekylet eksisterer uavhengig av psykologiens drifter, fordi det inngår i et eget biologisk system (Nathanson 1987: 2-3).

Tross uenighetene mellom Piers, Wurmser og Nathanson deler de oppfatningen om at skamfølelse i sin kjerne er et bevissthetsekstremt fenomen. Fra Sartre hevder vi at en slik

posisjon innebærer at at den primære form for skam, er dens fremtredelse for oss som en modifikasjon av vår psykiske væren (Sartre 2004: 34-5). Dette avviste vi i 1.2. Isteden følger vi Wadel, og hevder at følelser er mellommenneskelig forankret. Wadel sier at uten en mellommenneskelig forankring av våre følelser, kunne vi ikke vite hva vi ville føle inne i oss (Wadel 1996: 12). Følelser er derfor en mellommenneskelig frembringelse. Med Wadel avviser vi at det finnes grunnleggende følelser, som er de samme for alle mennesker. Selv de mest "grunnleggende" følelser er tillærte. Følelser er sosiokulturelle konstruksjoner, og observeres i folks samhandling (Abu-Lughod og Lutz 1990: 7, i Wadel 1994: 35-6). I et sosiologisk perspektiv blir en relevant innfallsvinkel til studiet av skam, å tolke sosial interaksjon, og å gi beskrivelser av dette.

Dermed kan ikke sosiologien gi like klare definisjoner av skamfølelse på det teoretiske plan, som psykologene kan. Piers mener det primært er relevant å skille skamfølelse fra skyld- og mindreverdighetsfølelse. Han hevder at skyld er spenningen som genereres når grensen som superego har satt opp, blir tangert eller overskredet (Piers & Singer 1953: 5-6). Nathanson skiller derimot følelser ut fra forskjeller i den observerbare kvaliteten til neurale avfyringer i ulike områder av hjernen. Han hevder at når stimuli kommer raskt inn, har høy intensitet og stopper raskt, aktiverer det affekter som kan gjøre individet overrasket. En mindre rask økning i stimultetthet aktiverer affektene til området for frykt for skade. En enda saktere økning i stimultetthet aktiverer affektene til området for interesse eller gledelig oppbrakthet, "*the respons to novelty*", som han sier (Nathanson 1987: 12-14).

Fra Sartre hevder vi at dette innebærer at følelser får deres mening fra utsiden av bevisstheten. Bevisstheten må i så fall konstituere seg selv til en mening, uten å være klar over på noe plan meningen, som den selv konstituerer. Bevisstheten blir så en passiv mottaker av denne meningen (Sartre 2004: 31-32). Hvis følelser er sosialt forankret, hevder vi at det ikke er hensiktsmessig å sette rigide skiller mellom følelser. Om individet og kulturen skaper skiller mellom følelser, er Taylors kategorisering et interessant alternativ. Hun sier at følelser av ydmykelse, stolthet, skam og skyld, er følelser av *selvvurdering*. De ligner hverandre, i den forstand at de krever samme kategorier av tro, og derfor kan de grupperes sammen (Taylor 1985: 1). Vi forslår ikke noe rigid skille mellom skamfølelse og skyldfølelse eller andre følelser i denne oppgaven. Riktignok kommer vi til en definisjon på skamfølelse. Men vi hevder at det er best å følge Scheff, og mene at skam er en stor familie av følelser, som inkluderer relaterte følelser (Scheff 2005: 14).

Dermed åpner vi for at skamfølelse kan ha et bredt spekter av meninger. For Piers er skammens innhold gitt. Han mener skam uttrykker frykt for forakt, som vil medføre sosial utstøting (Piers & Singer 1953: 16). Vi mener dette er en fin beskrivelse av skam. Men vårt

problem med Piers melder seg, når han hevder at på et dypere nivå, i det ubevisste der Piers mener vi er nærmere hva som *egentlig* skjer, uttrykker denne frykten, frykten for å bli forlatt (Piers & Singer 1953: 16). Wurmser skiller ut tre ulike fenomenologiske typer av skam, nemlig *skamfølelsen*, *skamholdning* og *skamangst* (Wurmser 1981: 49-50). Men også han knytter de grunnleggende til psykologiske forhold. Nathanson hevder at skamfølelsen har en tilsynelatende enorm variasjon av ulike manifestasjoner i voksne mennesker. Men et skammolekyl reduserer variasjonen for oss. Molekylet har blitt konstruert over tid, er medfødt og består av en atomkomponent som varierer litt for hver enkelt person (Nathanson 1987: 3). Erfaringen gjennom livsløpet avleires i en fysiologisk mekanisme, som gir molekylet dets spesifikke karakter. Skamfølelsens manifestasjon i voksne individer er derfor resultatet av molekylets gradvise forming (Nathanson 1987: 10).

Vi har allerede avvist dette. Men vi deler kravet om å forstå utvikling av skamfølelse i et livsløpsperspektiv. Vi antar at individet former og utvikler skam gjennom et helt livsløp. Vi må dermed både forstå hvordan mennesket formes av sine omgivelser, og forstå den utviklingen som setter mennesket i stand til å handle og tenke, og dermed påvirke historien (Frønes 2006: 40). Dette må ikke forstås lokalt i individets liv. Kunnskap og følelser overføres mellom generasjoner. Men Frønes påpeker at de endres fra generasjon til generasjon, fordi nye generasjoner forholder seg til det nye på en annen måte enn generasjonen før (Frønes 2006: 39).

Vi må altså forstå hvordan individet endrer og utvikler seg i en syntese med omgivelsene. Piers forklarer relasjonen mellom individ og samfunn, ved å hevde at den sosiale rollen som individet tar i sosiale situasjoner, i stor grad er bestemt av egoidealets struktur. Det foregår nemlig en kontinuerlig psykologisk *utveksling* mellom det individuelle egoidealet, og dette idealets projeksjoner i form av kollektive idealer (Piers & Singer 1953: 13-5). Piers hevder at disse aktivitetene gir en bestemt type sosial integrasjon, som er basert på identifisering. Kulturer som er basert på identifisering, vil derfor være skampåførende kulturer (Piers & Singer 1953: 35-6). Wurmser hevder at superego lett blir eksternalisert når individet føler skam. Eksternaliseringen er projiseringen av en indre konflikt på utsiden, ved at individet anlegger den indre konflikten på en ytre konflikt. Wurmser betegner eksternaliseringen som "skammens maske" (Wurmser 1981: 26-27). Nathanson hevder at individet kan forklares nærmest uttømmende, gjennom å avdekke hvordan neurale avfyringer aktiviserer kroppslige funksjoner, som muskler og sirkulasjonssystemet. Når affektsystemet er satt i gang, utløser ofte affekt mer affekt. Hver affekt hevdes å trekke i gang aktiviteten til muskler, som midlertidig tas over av affektprogrammet. Dette erså omfattende at ulike mønstre av neural avfyring utspiller seg selv i individet livet gjennom, og er det vi kaller "handling" (Nathanson 1987: 14).

Med Sartre hevder vi disse posisjonene er like, i det at de etablerer transcendent relasjoner av rigid kausalitet mellom faktaene som undersøkes. Det betegnedes (følelse) forhold til det som betegner (handling) som et kausalt forhold. Dermed presenterer de på én og samme tid et kausalitetsbånd og et forståelsesbånd mellom følelse og handling, og følelse og kultur (Sartre 2004: 32-3). Vi slutter oss til Wadel, som sier at både tankevirksomhet og følelsesvirksomhet er virksomhet. Følelser krever derfor innsats (Wadel 1996: 27). Å forstå følelser, blir å forstå denne virksomheten. Det enkelte individ frembringer følelsen, men vi har sett at det gjør det i en kontekst. Dette utelukker ikke subtile former for følelse, som uerkjent skam, som erfares i et glimt som en underliggende stemning, og gir individet beskjed om skampotensialet i situasjonen som det er i (Lewis 1971: 197). Vi så i 1.1, at verken handling eller struktur kunne utelates i forståelsen av menneskelig virksomhet. Bourdieu forsøker å danne en syntese av disse forhold med habitusbegrepet. Individets habitus består av skjemaer for oppfattelse, vurdering og handling, som går forut for bevissthetens beslutninger, og danner erkjennelser av verden og seg selv. Han hevder at erkjennelsesakter kan utløses av symbolsk makt, og ta form av kroppslige emosjoner, som skam (Bourdieu 2000: 46-7).

I 1.3 har vi nå kommet frem til 4 krav til forståelsen av individet. For det første må en skamforståelse ta utgangspunkt i at skamfølelse er en mellommenneskelig frembringelse. Individet lærer at det er skam som det føler. For det andre er skiller mellom ulike emosjonelle fenomener menneskers produkter. For det tredje former og utvikler individet skamfølelsen livet igjennom. For det fjerde frembringes en slik "skamformingsprosess", så vel som den enkelte skamfølelse, ved at individet gjør et arbeid på seg selv og verden. Dette arbeidet forstås som virksomhet, som er en syntese av handling og struktur.

1.3. Spørsmålstilling og disponering.

På bakgrunn av slutningene i 1.1 og de 4 kravene fra 1.2 formulerer vi i 1.3 spørsmålstilling til oppgaven, og gir oppgavens disposisjon

Vi hevder at skal de 4 kravene til forståelsen av individet innfris, må vi avvise både den objektivistiske og den subjektivistiske retningen av skamforståelser. Deres forståelser av subjektet gjør at de ikke innfrir ett eller flere av de 4 kravene, som vi kom frem til. Især viser den objektivistiske posisjonen, at vi må ta hensyn til individet som et handlende og overskridende vesen. Vår spørsmålstilling er derfor: Hvordan skal vi forstå individet som handlende subjekt, for å innfri de 4 kravene?

Oppgaven bygges opp, ved å fremstille et individs livsløp. Vi tolker hvordan individet føler skam. I tilknytning til disse tolkningene drøfter vi ulike skamforståelser. Vi legger vekt på å avklare skamforståelsenes subjektforståelser. Drøftingene tar sikte på å avklare disse subjektforståelsenes temporale aspekter, og hvordan subjektforståelsene forholder seg til relasjonen mellom individ og struktur.

I *kapittel 2* drøfter vi Sartres biografiske metode, som vi anvender til å fremstille et individs livsløp med. Gjennom en drøfting med Bourdieus kritikk av livshistorieforskning, kommer vi frem til hvordan vi utformer biografien.

I *kapittel 3* redegjør vi for tilblivelsen av datamaterialet, som biografien bygger på.

I *kapittel 4* drøfter vi subjektivistiske skamforståelser. I 4.1 setter vi biografens konstitusjon, og bruker Sartre til å tolke hvordan individet føler skam. Denne tolkningen kontrasterer vi mot subjektivistiske forståelser av skam. Vi gir en temporal analyse av subjektforståelsen til subjektivismen. Vi spør hvordan den lar individet opprettholde relasjonen til sin fortid. I 4.2 lar vi funnene fra de temporale drøftingene, danne grunnlag for en drøfting av hvordan subjektivistiske forståelser av individet, forholder seg til relasjonen mellom subjekt og struktur. Til denne drøftingen bruker vi Bourdieu.

I *kapittel 5* drøfter vi objektivistiske skamforståelser. I 5.1 setter vi første del av Karls personalisering, og tolker hvordan han føler skam. Etter mønster fra forrige kapittel kontrasterer vi tolkningene mot objektivistiske forståelser av skam. Vi gir en temporal analyse av subjektforståelsen til objektivismen. Vi spør hvordan den forstår individets relasjon til sin nåtid. I 5.2 lar vi funnene fra de temporale drøftingene, danne grunnlag for en drøfting av hvordan objektivistiske forståelser av individet, forholder seg til relasjonen mellom subjekt og struktur. Vi bruker igjen Bourdieu.

I *kapittel 6* drøfter vi Anthony Giddens' skamforståelse. Hans posisjon forsøker å overskride dualismen mellom handling og struktur. I 6.1 setter vi andre del av Karls personalisering, og tolker hvordan han føler skam. Etter mønster fra forrige kapittel kontrasterer vi tolkningene mot Giddens' forståelse av skam. Vi gir en temporal analyse av subjektforståelsen hans. Vi spør så hvordan han forstår individets relasjon til sin fremtid. I 6.2 lar vi funnene fra de temporale drøftingene, danne grunnlag for en drøfting av hvordan Giddens' forståelse av individet, forholder seg til relasjonen mellom subjekt og struktur. Vi bruker igjen Bourdieu.

I *kapittel 7* har vi kommet frem til at Bourdieus habitusbegrep gir den beste forståelsen av subjektet så langt. I 7.1 drøfter vi hvordan habitus er som en temporal helhet med Heideggers tidsfilosofi. I 7.2 argumenterer vi for at både Bourdieu og Heidegger kommer frem til samme forutsetninger om individet. Disse kritiserer vi med den sene Sartres filosofi.

I kapittel 8 svarer vi på spørsmålstillingen.

2. Teorikapittel.

Sartres begrep om "opprinnelig prosjekt" ("projet originel") er ikke annet enn et "allerede da", "fra da av", "helt siden han var ung" eller "alltid" (Bourdieu 2004: 87).

Sartre nekter å anerkjenne noe som så mye som ligner varige disposisjoner eller sannsynlige muligheter, og gjør hver handling til en slags forløpsfri konfrontasjon mellom subjektet og verden (Bourdieu 1990: 42).

I kapittel 2 drøfter vi Sartres biografiske metode, heretter metoden. Sartre redegjør for denne i *Eksistensialisme og marxisme. Metodeproblemet* (1979). Senere bruker han den i trebindsbiografien *The Family Idiot. Gustave Flaubert 1821-1857* (1981, 1987 og 1989). Bourdieu kritiserer både Sartre og biografiperspektivets grunnlagsteoretiske forutsetninger. Denne kritikken imøtegår vi. Vi argumenterer for at Sartres metode, viser hvordan individet er en syntese av struktur og handling i kontinuerlig utvikling. Metoden som former Flaubertbiografien, består av to deler. Først individets konstitusjon, dernest dets personalisering. I 2.1 argumenterer vi for at konstitusjonen er en avdekking av ressursene, som individet har hatt til rådighet i barndom og ungdom. I 2.2 argumenterer vi for at personaliseringen viser hvordan ressursene er internalisert, og hvordan de reeksternaliseres og internaliseres igjen i en spiralbevegelse fremover i tid, og således former subjektet som person.

2.1. Konstitusjon.

Å forstå et menneskes livsløp, innebærer å spørre hva vi på dette tidspunkt kan vite om et menneske (Sartre 1981: ix). Det viser til våre egenskaper som fortolkere, og til hva vi anerkjenner som gyldige opplysninger om individets livsforhold og praksis. Vi forholder oss til kvantitative data, som alder og fødested. Og til kvalitative data, som individets forståelse av seg selv. En biografi strukturerer og tolker begge typer i et tidsperspektiv.

Når vi anlegger dette tidsperspektivet, hevder Bourdieu at vi allerede har bestemt oss for *hvordan* vi forstår disse dataene. Han mener at livshistorie er et begrep fra de alminnelige talemåter, som har blitt smuglet inn bakveien i det vitenskapelige univers. Dette gjør livshistorier og livsløpsstudier til illusjoner (Bourdieu 2003: 86). Slik vi tolker ham, hevder Bourdieu dermed at en biografi er noe slikt som den sanne fortellingen om hvordan individet skritt for skritt ble til, slik vi kjenner det. Valget av datas fremstillingsform gir data en uakseptabel betydning.

Men Sartre hevder at å summere våre opplysninger i kronologisk rekkefølge, er nettopp hva vi må unngå. Det finnes alltid sannheter om personen, som en summering ikke gir (Sartre 1981: ix). Det er ikke gitt hva våre opplysninger forteller oss. De er noe i seg selv, samtidig som deres betydning *også* gis av deres kontekst. Vi må samtidig unngå å ende opp med lag på lag av heterogene og irreducerbare meninger, for data er bare tilsynelatende irreducerbare. Hver databit som settes i en sammenheng, blir både en del av helheten, og viser samtidig sin ensartethet med de andre delene som utgjør helheten. Denne helheten blir kontinuerlig konstruert. Sartre hevder derfor, at et menneske aldri et individ. Det ville være mer presist å betegne et menneske som "*a universal singular*". Summert opp, og av denne grunn universalisert av sin epoke, reproducerer han i neste omgang epoken, ved å reproducere seg selv i epoken som en "singularitet" (Sartre 1981: ix). Epoken må forstås som resultat av menneskets virksomhet, og mennesket og dets virksomhet må forstås som resultat av epokens særegenhet.

Når vi forstår mennesket slik, og av den grunn forstår opplysningene om mennesket som del av en helhet, hvordan skal vi behandle våre data? Vi etablerer først det vi betegner som *hva-et* til datumet; dernest datumets *hvorfor* (Sartre 1981: 10). Å etablere hva-et, innebærer en *regressiv* analyse av et trekk ved individet, som vi begrunner hvorfor vi finner viktig. Vi forsøker å finne ut hva dette trekket er et svar på. Har individet en særegen tendens til å være sint, spør vi *hva* sinnet er. I hvert tilfelle er karaktertrekket anvendelsen av bestemte ferdigheter, som uttrykker en syntese av erfaringer og ressurser. Etter den regressive analysen av karaktertrekket sinne gir vi en progressiv syntese av sinnet. Vi spør altså hvorfor individet er

sint. Vi forsøker med det å sette sammen de strukturelle forholdene, som gjør det mulig for individet å internalisere sinnet som *ferdighet*. Hensikten er å finne *hva av* ressursene som ble avdekket i den regressive analysen, som individet har internalisert. Slik fortsetter konstitusjonen, med pendelbevegelser av regressiv analyse og progressiv syntese av ulike karaktertrekk. Formålet er å avklare rammen av ressurser som individet internaliserte, så lenge det var foreldrene som formidlet klassekampen for det. I resten av 2.1 ser vi nærmere på disse to "pendelbevegelsene".

Sartre hevder at en regressiv analyse "følger livet i revers". Vi gjensporer individets skritt. Det tillater oss å oppdage den subjektive utviklingen av erfaring (Sartre 1981: 174-5). Vår tolkning av metoden er at vi begynner så sent som mulig i individets barndom, mens det fortsatt har foreldrene som formidlere av klassekampen. Vi begynner den regressive analysen med beskrivelsen av et bestemt karaktertrekk, som vi finner særlig fremtredende. Vi ønsker å finne alle de handlinger som dette karaktertrekket inngår i, fra der hvor foreldrene slutter å være formidlingsleddet, og bakover i individets barndom, som vi har data om. Vi spør først *hva* individet konkret gjør, når det fremviser oppførselen i en situasjon. Så tolker vi hva Karl opplevde seg som, når han gjorde dette. Fra det tolker vi hva som var hensikten med handlingene. Derneft tolker vi hvilken ressurs som hensikten uttrykker anvendelsen av. Hvis det er karaktertrekket *sinne* som vi analyserer, blir vårt svar at sinnet *er* anvendelsen av både den personlige opplevelsen og denne (strukturelle) ressursen. Derneft går vi bakover i individets livstid, til neste handling hvor vi kan begrunne at sinnet finnes. Kanskje finner vi bruken av samme erfaringer og ressurser, eller kanskje finner vi at andre erfaringer og ressurser *også* inngår i sinnet. Slik blir den regressive analysen, en *tidsmessig* bakoverrettet kjede av fortolkninger.

Bourdieu hevder vi dermed forutsetter at livet følger en lovmessig utvikling, som gir det en objektiv mening. Konstruksjonen av biografien går derfor ut på å oppdage og å etablere denne utviklingen, for å finne livets objektive mening. Dette gjelder enten om individet forteller forskeren om sitt liv, eller om sistnevnte tolker individets livssammenheng. Bourdieu mener begge bygger opp sin fortelling på relasjonen mellom virkning og årsak, for å konstruere etappene i en lovmessig utvikling. Begge velger ut visse *betegnende* begivenheter i lys av en helhetlig intensjon, og bestemmer forbindelser mellom disse, som gjør dem logisk sammenhengende (Bourdieu 2003: 87-8).

Men hva den regressive analysen forutsetter, er at individet må forholde seg til struktureringen av ressursene til den særegne plassen av det feltet, som det virker på. Disse ressursenes særegenhet betinger (men avgjør ikke) individets objektivering. For individet og for forskeren er derfor meningene til individets handlinger, allerede (*delvis*) gitt av ressursene.

Vi har altså ikke den autonomien til å velge begivenheter, som Bourdieu påstår. Sartre vektlegger at ressursene i siste instans er et produkt av produksjonskreftene. Han sier at individets handlingers dypeste mål er å endre grunnsituasjonen (som organiseringen av produksjonskreftene gir), ved å bli seg dens motsigelser bevisst. Individets handlinger har derfor grunnleggende oppstått fra en særegen konflikt, som uttrykker klassens og forholdenes allmennhet (Sartre 1979: 90).

Men mellom individets agering og klassekonflikten finner vi de kulturelle instrumentene og språket. Produksjonskreftenes utvikling betinger individets erkjennelse, som på sin side betinger denne utviklingen. Produksjonsforholdene bestemmer, gjennom individets erkjennelse, hovedtrekkene til et kulturelt instrument. Den konkrete historie lar bestemte forhold oppstå, som innen rammene av dette instrumentet uttrykker de praktiske holdningene til bestemte sosiale grupper (Sartre 1979: 90). Ressursene som individet anvender, formidles altså til det av kulturelle instrumenter og språket. Og ressursenes særegne karakter er igjen et resultat av formidlingsleddets særegne relasjon til klassekampen. Formidlingsleddet gir derfor delvis individets handlinger mening. Men at strukturelle ressurser øver en "treghet" på individets handlinger, er ikke tilstrekkelig til å hevde at de samtidig gir dem en bestemt bane, og dermed at livet har en bestemt betydning. De inngår kun i syntesen med individets personlige erfaringer (som på sin side ikke kan forstås uløselig syntetisert med ressursene). Hva feltets relative ressurstilgang gjør, er å begrense hvilke baner som har vært tilgjengelige i bestemte perioder av livet. Individet har alltid kunnet velge noe annet, men ikke hva som helst.

Hvilke resultater innebærer dette at vår regressive analyse gir oss? Vi har tolket hvilke strukturelle ressurser som inngår i et karaktertrekk. Dette er ressurser som individet har internalisert. Vi har også fått en oversikt over ulike situasjoner i barndommen, hvor individet anvendte disse ressursene. Kartleggingen av disse to punktene er den regressive analysens hensikt. Men konstitusjonens helhetlige hensikt er å sannsynliggjøre *hva av* ressurser som vi nå har funnet, som individet har internalisert. I neste omgang kartlegger vi disse ressursenes natur, og sannsynliggjør hvilken "særegen kombinasjon" av dem som har blitt formidlet til, og internalisert av, individet. Vi vender oss derfor til en progressiv syntese av karaktertrekket, som tar sikte på å avklare hvordan disse ressursene er utformet på den plass i det sosiale rom som individet befinner seg.

Familien har fått sitt særpreg, gjennom å inngå i klassekampens struktureringer. Dette særpreget med dets ferdigheter og roller venter på individet, når han kommer ut av spebarnsalderen (Sartre 1981: 3). Når særpreget formidles til individet, formidles derfor klassekampen til ham med foreldrene som prisme, slik klassekampen strukturerer den plass i det sosiale rom som foreldrene tilhører. Formidlingsleddet utgjør individets relasjon til den

økonomiske sfæren. Inntil individet livnærer seg selv, er foreldrene dette leddet. Den progressive syntesen begynner med at vi tar utgangspunkt i en ressurs, på det tidspunktet hvor den regressive syntesen viste at den ble internalisert. Vi redegjør for hvilke klasseforhold, som er relevant for ressursen. Vi avdekker så foreldrenes relasjon til disse klasseforholdene, og begrunner hvordan klasseforholdene muliggjør bestemte ferdigheter. Vi ser hva som er muliggjort å internalisere, i lys av hva foreldrene gjorde, og tolker hvilke ferdigheter av ressursen, som de har internalisert. Foreldrenes ferdigheter ser vi i lys av hva individet gjorde. Det gjør det mulig å tolke individets ferdigheter, altså hva av den samme ressursen som individet internaliserte. Dermed kan vi besvare hvorfor karaktertrekket ble vist: Det ble vist, fordi individet hadde internalisert ressursen på måten som ferdighetene var et uttrykk for. Slik går vi fremover i tid, gjennom handlingene som den regressive analysen viste at karaktertrekket inngikk i.

Men har Bourdieu rett da, når han hevder at biografiens form medfører at forskeren forutsetter en objektiv distanse mellom ham selv og individet? Isteden hevder han at vi skal gå omveien om konstruksjonen av rommet (Bourdieu 2003: 92-4). Slik vi tolker ham, er dette rommet nettopp feltet av ressurser som individet har en egen plass i. Tar ikke forskeren hensyn til dette, avdekker han verken en rekke maktrelasjoner som begrenser individet, eller makten som forskeren implisitt gir seg selv til å avsi bedømminger av individet.

Men det er nettopp individets plassering i feltet av ressurser, som den progressive syntesen avstedskommer. Den progressive syntesen forsøker å rekonstruere grenser og rasjonalitet, som formidlingsleddet har internalisert, ut fra sin relasjon til klassekampen. Sartre hevder at syntesen viser at individet har internalisert strukturelle ressurser, som formidlingsleddet formidlet på sin særegne måte. Det er altså fra formidlingsleddet at individet får sin karakter og sin makt. Det er det som i hvert tilfelle og på alle nivåer, bestemmer individets forhold til samfunnet og hans maktmuligheter, og gir betingelser til hans agering. Og individet reproducerer igjen formidlingsleddets strukturer. Individet har således en ikke-reduserbare særegenhet, som er en måte å leve det allmenne på (Sartre 1979: 103-4).

Dermed gir den progressive syntese de resultatene, som Bourdieu krever. Vi gjenoppsporer fødselen til individets oppførsel. Vi møter vi dermed de ulike strukturene som vi avdekket i den regressive analysen. De er kontrollindikatorer. I den regressive analysen oppdaget og demonstrerte vi, at individet har karaktertrekk som ikke er parentesene, men strukturene til et liv, levd på et bestemt tidspunkt. Syntesen tillater oss å rekonstruere karaktertrekket som produktet av en histories forhold. Materialet er derfor det samme, men innsiktene blir nye. Individets kvaliteter skifter fra *det strukturelle* til *de historiske*. Hvis vi ikke gjør det, gjør vi isteden individet karaktertrekk til resultater av (forløpsfrie) valg (Sartre 1981:

40-1). Undersøkelsen av karaktertrekket som den regressive analysen påbegynner, avsluttes av den progressive syntesen. Vi får en oversikt over *hva av* ressursene som inngår i dette trekket, som individet har internalisert. Ressurser må forstås bredt, og er del av midlene som individet har hatt til å strukturere sitt livsløpet med.

Etter den første progressive syntesen har vi kun undersøkt ett særtrekk ved individet. Men vi avdekker samtidig nye, som vi må forstå. Disse behandles også med regressive analyser og progressive synteser. Med disse pendelbevegelsene av analyser og synteser, "konstituerer" vi individet. Til slutt har vi ikke empirisk grunnlag å presse pendelen lenger. Konstitusjonen har plassert individet i det sosiale rom, og avklart hvilke ressurser som det har internalisert.

Utfører vi ikke da hva Bourdieu krever? Bourdieu hevder at individets handlinger definerer seg selv, som plasseringer og forflytninger i dette sosiale rommet. Han krever at vi analyserer det sosiale rommet, som individets handlinger finner sted i. Det innebærer at handlingene definerer seg selv i strukturen, som uttrykker fordelingen av formene for kapital. For å forstå et livsløp, må vi først konstruere de fortløpende tilstandene til feltet hvor livsløpet utspant seg. Det innebærer å konstruere det samlede hele av de objektive relasjoner, som har knyttet individet til verden. Personen er nemlig kun det samlede antall posisjoner, som han på et gitt tidspunkt innehar (Bourdieu 2003: 92-3).

Kunne dette ha vært Sartres ord? Bare delvis. Han imøtekommer kravene om å analysere det sosiale rommet, når han utfører de regressive og progressive tolkningsbevegelsene. Metoden setter da først individet inn i dets ramme. Denne rammen er nettopp en struktur som gir oss de ressurser (kapital) som individet har internalisert. Rammen gjengir strukturene i det nåtidige samfunn, dets konflikter, dype motsigelser og den helhetsbevegelsen som disse bestemmer. Vi har således allerede fra starten av en totaliserende erkjennelse av individet. Videre krever Bourdieu at vi konstruerer de fortløpende tilstandene til feltet, hvor livsløpet har funnet sted. Det innebærer å konstruere det samlede hele av objektive relasjoner, som har knyttet individet til verden. Og det er nettopp dette Sartre gjør, fordi han bestemmer biografien progressivt ved å studere epoken, og epoken ved å studere biografien (Sartre 1979: 106-7).

Imidlertid skiller Sartre seg fra Bourdieu i forståelsen av det handlende subjektet. Bourdieu hevdet også at individet kun er det samlede antall posisjoner, som det på et gitt tidspunkt innehar. Individets handlinger definerer *seg selv*, i strukturen som uttrykker fordelingen av formene for kapital. Men hva beveger individet til å agere da? Vi hevder dette innebærer, at det verken er individet som igangsetter sin agering, eller at det forstår hva det gjør. Det utfører kun hva som allerede er bestemt for det. En slik forståelse av individet og dets livsløp svarer til en strukturalistisk forståelse av praksis, som kun avdekker strukturelle forhold

som betinger praksis. Men hva denne praksis betyr for individene som utfører den, kan en slik posisjon ikke vise oss. Den kan derfor kun forklare permanens, ikke hvorfor livsmønstre brytes eller endrer seg annerledes enn de strukturelle relasjoner tilsier (Bertaux 1982: 147).

Vi konkluderer derfor 2.1 med å hevde at konstitusjonen bare etablerer de abstrakte betingelsene, og hvordan dem settes for individet. Konstitusjonen er avdekkingen av individets *habitus*¹. Men Sartre setter som forutsetning at ingen kan leve uten å skape seg selv, uten å gå utover hva andre har gjort ham til i retning av det konkrete (Sartre 1981: 627). Det innebærer at der Bourdieu ville stoppet etter hva som tilsvarer Sartres konstitusjon, fortsetter Sartre med hva han i Flaubertbiografien betegner som *personaliseringen* av individet.

2.2. Personaliseringen.

2.2.1. Internalisering og reeksternalisering av struktur.

Konstitusjonen avklarer *hva av hvilke* ressursene som individet starter livet med, og bruker til å handle med livet igjennom. Det gjenstår å tolke *hvordan* disse ressursene har blitt internalisert. Blir det en fortolkning der individ og struktur er grunnleggende atskilt? Det beror på hvilket subjektbegrep som vi kan tolke ut av Sartres Flaubertbiografi, om vi unngår denne dualismen. *Personaliseringen* tolker hvordan individet reekstemaliserer internalisert struktur. Den begynner så langt tilbake i individets liv, som den regressive analysen kom. Vi tar utgangspunkt i *hva* individet konkret møter. Dernest tolker vi hva individets agering skal betegnes som. Vurdert helhetlig, er personaliseringen i en viss forstand en rekke av forhold som individet møter, og agerer overfor.

Men innebærer ikke denne rekken av møter, at Bourdieu får rett i kritikken som han var inne på i 2.1? Hans kritikk går ut på at livet blir en uatskillelig helhet av begivenheter. Han mener hele den biografiske forskningstradisjonen, godtar den filosofiske forståelsen av historien som en rekke påfølgende historiske begivenheter (Bourdieu 2004: 86-7). Vi hevder at om Bourdieu har rett, innebærer det at det handlende subjekt ikke eksisterer. Liv og individ er atskilt, fordi livet er en samlet helhet av forhold, som venter individet, og som all dets agering handler om å utføre. Elder argumenterer mot dette. Han henviser at livsløpsforskning har vært preget av forskning, som enten studerer prosesser på makronivå, eller forskning som studerer enkeltindividers liv. Vi følger ham, når han sier at begge nivåer må forstås. Men han foreslår 5 mekanismer som skal mediere mellom de to nivåene (Elder 1991: 71). Dette oppretter en falsk

¹*Habitus* forbindes ofte med Bourdieus *habitus*-begrep. Men Sartre brukte ordet og begrepet *habitus* lenge før Bourdieu (Østerberg 2004: 118). Ordets betydning på norsk er: *En persons preg, beskaffenhet, tilstand* (www.dokpro.uio.no/ordboksoek.html).

dualisme mellom individ og struktur. Vi hevder at med Sartre at det riktignok kun er strukturelle forhold som kan gi retning og materiell virkelighet til forandringer. Men mennesket er *samtidig både* sitt eget produkts produkt, og en historisk kraft som ikke kan oppfattes som et produkt. Dette utsagnet må forstås innenfor den bevegelse som er i *praksis*. Bevegelsen i praksis opphever strukturelle forhold, og bevarer dem på samme tid. Men vi må forstå reproduksjonen rett: Menneskene forstår ikke den egentlige rekkevidde av hva de gjør. At historien unngår deres oppmerksomhet, skyldes det ikke at de ikke skaper den. Det skyldes at de andre også skaper den. Det er altså menneskene som skaper sin historie (Sartre 1979: 73-4).

Vi hevder at hvis individet går utover strukturene, må det ha evnen til å se egne eller originale handlingsmuligheter også. Derfor må vi i tilknytning til handlingene, også tolke hva individet forsøker å oppnå med dem. Vi at det intuitivt oppfatter (eller *gjenkjenner*), oftere enn refleksivt forstår, bestemte alternativer som foreliggende handlingsmuligheter i situasjonen det møter, og er i.

Men om individet gjenkjenner noe som en mulighet, må det også bruke bestemte personlige erfaringer, og implisitt bestemte (materielle og diskursive) ressurser. Ut fra handlingen tolker vi derfor også hvilke erfaringer og ressurser som det bruker. Dette er erfaringer og ressurser som *reproduseres*. Det blir vår tolkning at de anvendes sammen, og vi forstår dem som tema- og innholdsmessige forlengelser av hverandre.

Men skal vi forstå denne reproduksjonen, slik Bourdieu forsto *projet original*: At individets valg svarer på en iboende mekanisme, mer enn på bevissthetens refleksive og førrefleksive valg. Han hevder nemlig at en forutsetning for biografiske metoder, er at livet utgjør en sammenhengende og retningsbestemt enhet. Denne enheten er et enhetlig uttrykk for en subjektiv og objektiv "intensjon". Et slikt liv organiseres som en historie, og utspinner seg i henhold til en kronologisk orden som også er en logisk orden (Bourdieu 2004: 87).

Vi så i kapittel 1, at Sartre argumenterte mot muligheten for noen iboende, bevissthetsekstern mekanisme. Men hva driver individets handlinger fremover? Sartre hevder at mennesket er dømt til å gå utover sin situasjon. Dermed er det også dømt til å gå utover hva andre har gjort med det, selv om det ikke nødvendigvis gjenkjenner seg i sin objektivering. Denne agering, uansett hvor utviklet den er, må samtidig bestemmes i forhold til de konkrete og nærværende faktorer som betinger den. Men også i forhold til et bestemt fremtidig objekt, som den søker å la oppstå. Det er dette vi kaller prosjekt. Som en slik flukt fremover, på én gang benektelse og virkeliggjøring, fastholder og avslører prosjektet den opphevede virkelighet, som benekter det ved den samme bevegelse som det opphever den. Erkjennelsen er således et moment ved selv den mest utviklede *praksis* (Sartre 1979: 76-7). Denne erkjennelsen i relasjon til praksis er alltid delvis individets erkjennelse av hva det med sin praksis objektiverer seg selv

som. Overskridelsen som en slik objektivisering er, kan bare forstås som en relasjon mellom det eksisterende og dets muligheter. Når vi sier hva et menneske "er", sier vi samtidig hva det kan, og omvendt: De materielle betingelser for dets eksistens begrenser feltet for dets muligheter. Mulighetsfeltet er således et mål, og det er ved å nærme seg det, at den handlende går utover sin objektive situasjon. Og dette felt er igjen sterkt avhengig av den samfunnsmessige og historiske virkelighet (Sartre 1979: 77-8).

Det innebærer at å gå utover sin situasjon, konstant er å erkjenne seg selv gjennom flyten av objektiviseringer av seg selv. Siden individet bruker erfaring og strukturelle ressurser til å objektivere seg selv, er kvaliteten til muligheten til å gå utover sin situasjon, betinget av universet av ressurser. I forlengelsen av reproduksjonen må vi derfor tolke hvilken identitet som individet totaliserer. De personlige erfaringer og strukturelle ressurser som individet bruker i sin agering, er følgelig syntetisert i identiteten som individet totaliserer, og kan kun teoretisk skilles.

Vi har nå avklart at når vi tolker den enkelte handling til individet, så er identiteten som vi tolker (at handlingen er et uttrykk for) en syntese av erfaring og ressurser. Men vi har også nevnt at denne identiteten *samtidig* er en syntese av ny erfaring og nye strukturelle forhold, som *produseres*. Derfor må vi også tolke hvilke nye erfaringer som individet gjør seg, samt hvilke nye strukturelle forhold som det indirekte produserer. Hvor godt stemmer Bourdieus påstander da, nemlig at livet er en eksistens uten mening og retning? Bourdieu mener at virkeligheten er diskontinuerlig. Den består av elementer, som er sidestilt uten grunn. Hvert av disse elementene er unike, og desto vanskeligere å begripe, ettersom de hele tiden dukker opp uten foranledning (Bourdieu 2004: 88).

Flere tolkninger av dette er mulige. Bourdieu kan mene at individets liv ikke er et løp med en bestemt retning, som venter individet, og som dermed også har en bestemt mening. Det er vi enige i. Bourdieu kan videre mene at individet mer utfører enn forstår, elementene som bygger opp dets liv. Individet fødes inn i et rom av ressurser, som det struktureres i, og reproducerer. Det er vi også enige i. Men Bourdieu kan i tillegg mene at elementene i dette rommet, kommer til individet uten at det selv råder over deres oppdukking, syntetisering og reproduksjon. Det blir dermed uklart om Bourdieu mener at nye elementer kan produseres. Vi hevder at det er en annen sammenheng mellom "internaliseringen av det ytre" og "eksternaliseringen av det indre". Individets praksis er en overgang fra det objektive til det subjektive gjennom internaliseringen. Individets prosjekt blir så en *subjektiv* gåen-ut-over det objektive mot det objektive. Prosjektet representerer i seg selv den bevegelige enhet av subjektiviteten og objektiviteten. Det *subjektive* er derfor nødvendig for den objektive prosess. De materielle betingelsene må nemlig oppleves, ikke bare passivt "registreres" eller utføres

(Sartre 1979: 81). Individet produserer dermed fortløpende nye elementer i sin virkelighet, som er spesifikke elementer for akkurat dette individets liv. Vi kan kalle dem personlige erfaringer, som riktignok aldri er mer "personlige" enn at de var internaliseringer av struktur, og derfor alltid er en syntese av struktur og handling.

Men innebærer ikke dette at også nye strukturelle forhold produseres i totaliseringen av identiteten? Riktignok er muligheten for å objektivere seg betinget av strukturene i et samfunn, som er skapt av menneskers arbeid. Strukturene utgjør for alle en objektiv utgangssituasjon, som den situasjon som konstant overskrides. Når individet overskrider det gitte, virkeliggjør det én mulighet ut av samtlige, og yter sitt bidrag til historien. Prosjektet reproducerer da konflikter, og det skaper nye. De nye konfliktene påvirker begivenhetenes gang. Omfanget av dette bidraget til historien kan ikke individet overskue i sin helhet, i den grad det reflekterer over det overhodet (Sartre 1979: 77-8). Derfor tolker vi også hvilke strukturelle forhold, som individet indirekte produserer med sine handlinger. De må også forstås som syntetisert i identiteten, som individet totaliserer.

Vi har nå drøftet frem hvordan vi tolker den enkelte handling. Men hva driver individet fremover? Personaliseringen innebærer jo å spore individets handlinger fremover i dets liv. Vi sa at vi startet så tidlig i dette livet, som vi hadde data om. Dernest ville vi tolke hvordan individet utviklet det. Vi forutsatte dermed at vi kunne ordne handlinger etter hverandre i tid, og tolke hvordan de henger sammen. Er det grunnlag for det? Sartre hevder at i den levde erfaring vender subjektiviteten seg igjen mot seg selv, og river seg ut av det værende gjennom *objektiveringen*. Det subjektive fastholder det objektive i seg, men det benekter det, og utfører en ny objektivering. Og den nye objektivitet eksternaliserer, i egenskap av *objektivering*, prosjektets internalitet som objektivert subjektivitet. Det betyr *på én gang* at det opplevde som sådan finner sin plass i resultatet, og at handlingens utkastete mening viser seg i verdens virkelighet for å få sin egentlige betydning i totaliseringsprosessen. Kun prosjektet som formidling mellom de to objektivitetsmomenter begrunner den menneskelige *skaperkraft*. Individet må velge (Sartre 1979: 81). Individet er dermed dømt til en kontinuerlig flyt av intetgjøring av det erfarte, samtidig som det bevarer det i seg. Vi ser at erfaringen gis varighet, fordi den er hva individet fastholder for å benekte, og å overskride det.

Det siste vi må avklare, er hvordan vi skal forstå erfaringenes varighet. Vi overskrider både materielle betingelser og vår fortid i den kontinuerlige livsflyten. I den sammenheng vektlegger Sartre barndommens betydning. Han hevder at barndommen var en dunkel erkjennelse av vår klasse og vår sosiale situasjon, formidlet av familiegruppen. Samtidig var barndommen et forsøk på å rive seg løs fra alt dette. Dette preger oss livet igjennom i form av en *karakter*. Individet internaliserer ageringsmåter og motstridende roller, som ender med å

underkue og splitte det. Å gå utover dette, er også å bevare det. Ved å kaste oss mot det mulige for å unnsnippe motsigelsene i vår eksistens, avslører vi dem, og de viser seg i selve vår handling, selv om denne handling er rikere enn dem. Handlingen gir oss i neste omgang adgang til en samfunnsverden, hvor nye motsigelser vil medføre nye ageringsformer. Vi går således uopphørlig utover vår klasse, og vårt virkelige klasseforhold viser seg i denne overskridelsen (Sartre 1979: 82-3).

Derfor må vi forstå betydningen av individets barndom i dets agering livet igjennom. Vi står dermed overfor den utfordring at når individet kommer ut av ungdommen, og en annen institusjon enn familiegruppen formidler klassekampen, er klassekampen allerede formidlet til individet. Økonomiske, sosiale og kulturelle aspekter ved familieinstitusjonen fortsetter å være virksomme. De betinger internaliseringen av ny struktur. Derfor vender vi oss ikke til en ny regressiv analyse og en progressiv syntese. Internaliseringen av struktur fra det nye formidlingsleddet skjer syntetisk med hva som allerede er internalisert fra foreldrene. Vi kan dermed ikke utføre en regressiv analyse, der karaktertrekk knyttes kun til det ene eller andre formidlingsleddet. Da hadde vi gitt et falskt bilde av karaktertrekkets tilblivelse. Og vi kan heller ikke føre et karaktertrekk tilbake til to ulike formidlingsledd, siden det forutsetter å vite *hvordan* karaktertrekket er internalisert.

Når individet får et nytt formidlingsledd av klassekampen, tolker vi derfor først hvilke personlige erfaringer fra det nye formidlingsleddet, som individet reproducerer. Dernest tolker vi hvilke internaliserte ressurser fra barndommen som det reproducerer. Vi tolker hvilke dem som anvendes, ved å se dem som tema- eller innholdsmessige forlengelser av de personlige erfaringene fra voksen alder. Men "barndomsressursene" finnes selvsagt ikke i noen ren, isolert form. De eksisterer kun for individet i syntesen med barndommens personlige erfaringer. Når vi sier at individet reproduerte barndommens ressurser, mener vi at det også reproduerte disse erfaringene. Vi tolker derfor hvem. Til slutt tolker vi hvilke ressurser, som det nye formidlingsleddet har latt individet internalisere. De reproduces også. Syntesen av disse erfaringer og ressurser uttrykkes i totaliseringen av identitet, som individet gjør.

Til slutt bemerker vi at når individet senere i livet nok en gang får et annet formidlingsledd, beholder vi tolkningen av hvilke barndomsressurser som inngår i handlingene. Men siden barndomsressursene (og barndomserfaringene som er syntetisert med dem) har vært syntetisert med ressursene til et annet formidlingsledd i voksen alder fra før, sporer vi opp hvilke av dette forrige formidlingsleddets handlinger som de aktuelle barndomsressursene også inngikk i. Det tillater oss å tolke hva av det tidligere formidlingsleddets ressurser (og dets erfaringer), som også anvendes nå. I realiteten er det derfor syntesen av barndom og tidligere formidlingsledd som vi hevder at reproduces.

2.2.2. Sammenfatning.

I kapittel 2 har vi funnet at den regressive analysen kartlegger hvilke ressurser, som individet har internalisert i barndommen. Vi har også fått en oversikt over ulike situasjoner i barndommen, hvor individet anvendte disse ressursene. Ressursene undersøkes videre av den progressive syntesen. Den gir oss en oversikt over *hva av* disse ressursene, som individet har internalisert. Ressurser må forstås bredt, og er del av midlene som individet har, og har hatt, til å strukturere sitt livsløpet med. Når dette er kartlagt, må vi tolke hvordan ressursene er internalisert, og hvordan de reeksternaliseres, og siden igjen internaliseres i modifisert form.

3. Innsamlingen av datamaterialet.

Hensikten med kapittel 3 er å redegjøre for innsamlingen av datamaterialet, som vi senere bruker til Sartres biografiske metode. I 3.1 redegjør vi for datamaterialets tilblivelse. I 3.2 redegjør vi for behandlingen av materialet, og teoretiske implikasjoner.

3.1. Intervjuene.

Da jeg begynte med oppgaven, var dens temaet "fattigdom og helse". Jeg ønsket å få innsikt i fattiges hverdag og livsforløp. Dette skulle være et utgangspunkt, for å undersøke et aspekt ved deres helsetilstand. I kvalitative intervjuer er begivenhetene som beskrives gjenfortellinger av hendelser (Thagaard 1998: 79). Jeg utførte derfor livshistorieintervjuer med folk som selv definerte seg som fattige, for å få fortellinger hvordan de forsto sin situasjon. Stedet som jeg utførte intervjuene på, kaller jeg under for "Stedet". Det var en "hjelp-til-selvhjelp"-organisasjon i en by i Norge. Stedet var dels brukerdrevet, og dels drevet av frivillige. De serverte mat, ga juridisk bistand, tilbød sosialt samvær og mye annet. På et informasjonsmøte med driftspersonalet, orienterte jeg om prosjektet. Vi ble enige om at to av driftspersonalet skulle skaffe informanter. Nedenfor redegjør vi for disse intervjuene.

3.1.1. Før intervjuene.

Driftspersonalet hevdet at det var enklere for dem å få "Stedets" brukere til å stille opp. De mente at brukerne var skeptiske til ukjente, og at personer som de var fortrolige med, burde spørre for meg. Jeg kontaktet derfor døråpnerne til avtalt tid, ringte selv de interesserte brukerne og avtalte intervju. Flere av de jeg ringte sa at de lot seg intervju, for å bidra til at fattiges levekår ble kjent. En sa at han ønsket å få "tømt seg litt" for vonde ting. Flere stilte opp fordi de hadde fått hjelp på "Stedet", og derfor ønsket å være imøtekommende for "Stedet".

De rekrutterte informantene ble intervjuet fortløpende. Det gjaldt å gripe informantene, mens de var villige til å la seg intervju. Til sammen ble 3 kvinner og 6 menn i alderen 30 til 74 år intervjuet. De ni informantene hadde til dels svært ulik bakgrunn. Flere i informantgruppen hadde jeg ikke nådd, om jeg ikke hadde oppsøkt dem på "Stedet". Dette grunnet bosituasjon, ukjent telefonnummer, manglende bruk av offentlige kontorer og av det offentlige rom generelt.

Valget av livshistorieintervju ble gjort etter råd fra veileder. Jeg ønsket å få informantens historie fra barndom og til i dag. Ideelt sett bør vi tenke på hvordan vi best kan nærme oss feltet, for å få svar på det vi ønsker (Widerberg 2001: 57, 58). Fordi jeg ikke hadde noen spørsmålstilling, og fordi jeg hadde liten kjennskap til denne gruppen, fant jeg det vanskelig å vite hvordan jeg skulle strukturere intervjuguide, og å vite hva som ville være relevante spørsmål. Derfor ønsket jeg å gi informantene anledning til å fortelle hva de ønsket om livene sine.

Et slikt intervju mister raskt fokus, og et intervju må gi informanten en følelse av at det faktisk er et intervju som har retning, skal vi unngå å gjøre informanten ubekvem og lukket (Whyte 1984: 97). Jeg fortalte derfor informantene om hva jeg mente med livshistorie, og sa at jeg var interessert i deres historie om "hvorfør de var der de var i dag". Under intervjuingen brukte jeg en intervjuguide med spørsmål, som var strukturert for å gi opplevelsen av å følge en "rød tråd". Spørsmålene skulle dekke generelle forhold ved livet til deres, eksempelvis hvor de vokste opp, antall søsken og aktiviteter i barndommen. Første del av spørsmålene handlet om informantens barndom. Andre del om informantens ungdom og unge voksenalder. Tredje del handlet om informantens voksne alder og frem til i dag. Jeg antok at det var lettest å huske sitt liv i denne rekkefølgen.

3.1.2. Under intervjuene.

Alle intervjuene ble foretatt på "Stedet" i forskjellige kontorer og avlukkede oppholdsrom. Disse lokalene var alle informantene komfortable i. Da vi satt i gang fulgte noen intervjuguidens struktur nokså snorrett. Andre begynte med å summere opp livet sitt på 5-6

minutter, før de gikk tilbake til barndommen og hoppet frem og tilbake i tid. De fleste av intervjuguidens spørsmål ble besvart under intervjuets gang uten at jeg eksplisitt stilte dem.

Et par av informantene kunne snakket lenge om sitt liv, men de andre viste til dels tunge tegn til trøtthet etter 45-50 minutters tid. Kanskje kunne de snakke i timevis med gjengen på spisesalen. Men konstant snakking, fokusering og konsentrasjon om hva man gjorde og hvorfor, slet mange ut. De begynte å svare kortfattet, var likegyldige, irritable og begynte å snakke utydelig og usammenhengende. Men i de fleste av tilfellene presset jeg ut samtalen til rundt 60 minutter.

Under intervjuene klarte jeg ikke å la være å underforstå skjebnen til personene som trist og håpløs. Jeg følte en stor avstand til dem jeg snakket med, og var hele tiden redd for å fornærme informanten. Dette førte til ulike forsøk på å dekke over ulikhetene mellom informantene og meg selv. I etterkant ser dette svært naivt og nedlatende ut. Men det var en reaksjon jeg ikke klarte unngå, og som stoppet meg i å spørre nærmere om forhold, som jeg antok var ubehagelige for informanten å snakke inngående om. Hadde jeg vist meg mer kritisk til deres forklaringer, hadde de kanskje gitt bedre forklaring av hva de faktisk gjorde.

3.1.3. Etter intervjuene.

Etter 9 intervjuer hadde jeg nok informasjon om livsløp og helse, i forhold til hva som var prosjektets rammer. Det første, samt halvparten av det andre intervjuet gikk tapt grunnet feilbehandling av opptakeren. Disse ga likevel verdifull innsikt. Jeg brukte nemlig begreper og betegnelser, som informantene ikke forsto, eller som vi la ulikt innhold i. I slike tilfeller risikerer vi at hva informantene sier, blir så sterkt farget våre spørsmålsformuleringer, at fortellingene reflekterer våre, og ikke informantenes, opplevelser av deres liv (Kristiansen 1996: 38). Intervjuguiden ble derfor omskrevet relativt omfattende etter det første intervjuet, og å stilte så konkrete spørsmål som mulig om dagligdagse forhold.

Innholdsmessig forsøkte jeg å påvirke intervjuene, ved å få informanten til å snakke om hva vedkommende faktisk hadde gjort, og ikke følt eller trodd. Dette forvirret og irriterte noen, kanskje fordi hva de faktisk gjorde mange år tilbake i tid, er vanskelig å erindre. Det kan derfor være at enkelte fant opp hendelsesforløp, som de nå synes passer med bildene og følelsene, som de har fra langt tilbake i tid. Ved noen anledninger fortalte jeg korte historier om meg selv, i situasjoner der jeg hadde erfart beslektede forhold som informanten. En felles opplevelse setter deltakeme i stand til å snakke sammen, som om de var innforstått med hva saken gjelder (Album 1994: 153). En bakdel kan være, at da unnlater informanten å fortelle ting, som vedkommende antar at intervjueren kjenner til. En fordel med å fortelle om vanskelige og

vonde ting, til folk som har lignende erfaringer, er at risikoen for moralske fordømmelser synker. Da, som nå, tenker jeg på de innskutte historiene som ”strategiskebetroelser”.

Det generelle inntrykket fra intervjuene var at informantene fortalte ensidig om det negative, som hadde hendt dem. Det er naturlig, siden de visste at jeg ville snakke med dem fordi de var fattige, og at jeg ønsket å vite hvordan de ble det. Dessuten ga de fleste uttrykk for å være vedvarende deprimerte, og å ha liten tro på seg selv. Torgersen påpeker at om vi har et negativt selvbilde, påvirkes minnene våre av det. Er vi deprimerte, husker vi gjerne det negative. Selvbildet påvirker sterkt hvordan vi oppfatter våre omgivelser (Torgersen 2004). I tillegg må vi spørre hvordan det er å være fattig i dagens Norge. Hagen og Lødemel hevder at det kan være vanskeligere å bære en fattigdom, som følger av at individet misslyktes med muligheter som det faktisk hadde (Hagen & Lødemel 2003: 219). Kanskje hadde informantene et ønske om å rettferdiggjøre sin situasjon. De fleste hadde hatt jobb og en vanlig økonomi over en lengre periode av livet. Likevel hadde det godt galt.

3.2. Teoretiske implikasjoner.

3.2.1. Om anvendelsen og forståelsen av datamaterialet etter intervjuene.

Jeg valgte det siste intervjuet som grunnlag for å danne en biografi. Dette individet har jeg gitt navnet "Karl". Han var på intervjudtidspunktet 44 år gammel uføretrygdet mann, som hadde drevet et transportfirma før han ble forulykket og uføretrygdet. Jeg valgte å forholde meg til kun en person, etter at jeg bestemte å bruke Sartres metode, og etter at jeg bestemte å skrive om skamfølelse. Det innebar en teoretisk vending, der temaet fikk bestemme etterbehandlingen av intervjuene. Med Karl, og med de andre, syntes jeg at skam var et uutalt tema intervjuene igjennom. Det karakteristiske for skam, er nettopp at erfaringer med skam er nesten håpløse å kommunisere muntlig. Ofte fordi skamfølelser er uerkjente (Lynd 1958: 64).

For å møte denne uutalheten, er Sartres biografiske metode velegnet. Men det gir et etisk dilemma. Vi tvinges til å sette spørsmål ved forståelsen som informanten har om sitt liv, når vi senere ser dets praksis i ulike situasjoner i sammenheng med hverandre. Uunngåelig kommer vi til å hevde ting om informanten, som han ville protestert mot. Og vi kommer til å mistro ham i forhold, som strider mot vår forståelse av hans livssammenheng. Men vi forstår ham uansett annerledes enn ham selv. Hvis vi ikke utfordrer hans selvforståelse, risikerer vi å gi vår forklaring en karakter av ektehet, for å etterkomme et småborgerlig ønske om å dekke over det "uhørte". I forsøket på å beskytte informanten, maskerer vi kanskje strukturer som undertrykker ham.

Vi kan imidlertid spørre om ikke materialet fra et knapt timelangt intervju, samt masteroppgavens grense for antall sider, er for lite materiale og små rammer til en biografi. Det begrenser hvert fall hva slags biografi vi kan skrive. Vårt forsvar er at data får mening i sammenhengen som vi kan sette dem i, og hva vi som fortolkere kan utlede fra dem. Hvis vi holder at jo flere data vi har, jo mer avdekker vi av virkeligheten, forutsetter vi at det allerede er gitt hva data forteller oss.

Valget av den biografiske metoden gir en deduktiv prosess, der vi trekker slutninger om individet på bakgrunn av den biografiske metodens teori og Sartres filosofi. Vår biografi blir en motsetning til hva Glaser og Strauss betegner som *grounded theory*. Dette begrepet sikter til oppdagelsen av teori fra data (Glaser & Strauss 1967: 1). Vi hevder at de ville ha kritisert vår deduktive posisjon for ikke å oppdage hvilke begreper og hypoteser, som er relevant for informantene, som vi intervjuet. De ville også kritisert oss for kun å være interessert i å teste en teori som vi knapt har påbegynt (Glaser & Strauss 1967: 2). For det første hevder vi at det ikke hadde vært noe galt å ha slike motiver. Det vil bero på hensikten med forskningen. For det andre er det problematisk, at de mener at fortellingen langt på vei gir seg selv, bare deres oppskrift blir fulgt (Album 1994: 247). Slik gir de inntrykk av å kunne avdekke hva som virkelig skjedde. Det antas at det finnes én fortelling, som er mer riktig enn de andre om samme fenomen, og som kan finnes uavhengig av hvem som leter. Dermed tas det utgangspunkt i en forsker, som tror han er en forutsetningsløs tilskuer til samfunnet, slik naturvitenskapene står i forhold til naturen. Vi hevder med Mjøset at i naturen finnes ikke handlinger, intensjoner og mening. Det gjør det derimot i samfunnet. Disse kan samfunnsforskeren aldri gå utover. Hun eller han er alltid allerede *deltaker* (Mjøset 1994: 174-175). Når forskeren ikke er noen nøytral formidler av hva han ser og hører av informantenes erfaringer, hevder vi at vi må innse at forskningstemaer aldri dukker opp fra intet. Silverman hevder at ethvert forskningstema kommer fra modeller for å forstå verden (Silverman 2001: 83).

3.2.2. Sammenfatning.

Metodekapitlet har vist oss at jeg endret retning med prosjektet underveis, fordi jeg fant et tema som var interessant og relevant for informantene og meg selv. Vi har sett at valget av den biografiske metoden, gir behandlingen av datamaterialet et deduktivt preg. Dette henger sammen med at vi stiller et spørsmål, som ber om en teoretisk avklaring. Datamaterialet og biografien som dannes av det, tjener langt på vei å eksemplifisere våre teoretiske antagelser.

4. Karls konstituering og subjektivistiske skamteorier.

Kapitlets hensikt er å drøfte subjektivistiske skamteoriers bevissthetsforståelse. Vi undersøker deres temporalitet, og hvordan de lar individet forholde seg til struktur. I 4.1 setter vi Karls konstitusjon. I de regressive analysene integrerer vi kontrasteringer av subjektivistiske skamforståelser med Sartres generelle følelseteori. Fra dette utleder vi en skamforståelse fra Sartres posisjon. I de progressive syntesene integrerer vi temporale drøftinger av bevissthetsforståelsen til én av de subjektivistiske skamforståelsene, nemlig Goffmans. Vi avklarer hans subjektforståelse, og drøfter hvordan den lar individet forholde seg til fortid. Vi kritiserer hans antagelser, og argumenterer for en annen forståelse av fortidens betydning. Vi utleder konsekvenser av dette for hvordan vi skal forstå skamfølelse. I 4.2 kritiserer vi subjektivistiske posisjoners ivaretagelse av forholdet mellom handling og struktur. For å gjøre dette, tar vi med oss fra 4.1 Goffmans subjektforståelse, og hva vi sluttet om Sartres forståelse av individets relasjon til fortid. Vi argumenterer for at disse to posisjonene deler premisser om individet som handlende subjekt. Disse kritiserer vi med Bourdieus sosiologi. Derneft argumenterer vi for Bourdieus habitusbegrep som et alternativ til Goffman og Sartres subjektforståelse. Vi presiserer at subjektforståelsen som vi tolker fra Sartres avklaring av de temporale ekstasene, her og i de to kommende kapitlene, representerer den tidlige Sartres subjektforståelse. I kapittel 7 bruker vi den sene Sartres subjektforståelse.

4.1. Analyser og synteser. Skamfølelse og fortid.

4.1.1. Regressiv analyse av Karls destruktivitet.

I ungdommen gikk Karl alene og bedrev "djevleskap og herpesering", som han sa. Denne *destruktiviteten* preget Karls virksomhet i barndommen. Den regressive analysen avklarer vi *hva-et* til destruktiviteten, ved å besvare spørsmålet "*Hva er destruktiviteten?*" *Hva* peker på hva destruktiviteten uttrykker. Destruktiviteten uttrykker hvilke ressurser og "personlig" kunnskap og erfaring, som Karl brukte. Destruktiviteten *er* syntesen av ressurser og "personlig" erfaring. Men i den regressive analysen er det kun ressursene, som vi søker å finne. I den progressive syntesen avdekker vi deres utforming.

Hva *er* altså Karls destruktivitet? Vi vet at like etter ungdomsskolen, ble den 15årige Karl kastet ut hjemmefra. Sosialkontoret plasserte ham på et hospits, overlatt til seg selv. Slik vi

forstår ham, opphørte herpeseringen med dette. Men i årene før var ruteknusing og andre pøbelstreker mye av hans fritidsgeskjeft. Han ødela imidlertid ikke fristende ting, som han ønsket seg, men ikke kunne få. Andres ting uttrykte heller tilhørighet til et fellesskap. Gjennom disse fellesskapene at kunne han delta i verden. Hans erfaring med fellesskapene, var at han både var bundet til dem gjennom regler, men at de samtidig møtte eller avviste ham aggressivt og kjølig. Derfor opplevde han seg foraktet. Sartre betegner opplevelsen av å være et foraktet objekt som skam (Sartre 2003: 245). Herpeseringen symboliserte tilintetgjøringen av dens tilstedeværelse. En slik foraktende verden ønsket han å gjemme seg for. Denne hensikten uttrykker samtidig anvendelsen av en forståelse av sosial interaksjon, som tilsier at de som vi ikke kan møte, må vi fjerne. Denne forståelsen uttrykker en ressurs, som vi betegner som (forholdelsesmåten) *sosial eksklusjon*. Karls destruktivitet *er* derfor (minst) følelsen av å være foraktet og bruken av denne ressursen.

Elster hevder at skamfølelse ikke bare er én av flere, men *selve* støtten til sosiale normer. Når en normbryter ekskluderes, ser personen sanksjonen som et redskap for følelser av forakt og avsky, og føler dermed skam (Elster 1999: 145-6). Men føler Karl skam kun ved andres eksklusjon, overtas skamfølelsen av andre. Den blir ikke noe han velger å føle eller oppleve. I Elsters posisjon blir skamfølelse et brudd. Goffman deler dette synet, og hevder at skam er en emosjonell forstyrrelse, som vi kan observere gjennom bestemte tegn (Goffman 1967: 97). Scheff hevder derimot at skamfølelse inngår i tilstanden til sosiale relasjoner. De er ikke brudd, men indikatorer på en kvalitet ved relasjonen (Scheff 1997: 102). Slik gis skamfølelse preg av å være en sømløs tilstand i individets væren-i-verden. Fra Sartre utleder vi at skam som følelse, først og fremst er en bevissthet *om* verden. Følelsen vender tilbake til objektet i verden, for å kunne vedvare eller gjenoppstå. Med Sartre kan vi derfor si at Karl skammet seg *for* noe, som forentes med ham i en uløselig syntese. Dermed ble skamfølelsen en bestemt måte å forstå *verden* på (Sartre 2004: 35). Leseren bes merke seg, at vi i resten av oppgaven *bruker betegnelsene "å være del av den foraktende verden" og "skam(følelse)" synonymt*.

Fra dette slutter vi at Karl forsto seg omsluttet av en verden, hvis karakter var foraktfull. Han satt fast i den, og derfor raste han. Ødeleggelsen var en iscenesettelse av hans ønske. Siden han henviste seg selv til å handle på det imaginære planet for å håndtere fiendtlige aspekter ved verden, hevder vi at ødeleggelsen samtidig uttrykte en resignasjon. Som 15åring hadde Karl godtatt at han ikke var velkommen i kollektivene, som til da hadde vært tilgjengelige. I årene på ungdomsskolen fikk han bare være sammen med jevnaldrende, når de tok ham med for å gjøre hærverk. Karl gjorde da hærverk for å tilfredsstille de andre ungdommene. Disse uttrykte inklusjon og positiv bekreftelse for ham, erfaringer som Karl var nektet. At han bare ble tatt

med på hærverk, bekreftet hans foraktfullhet resten av tiden. Han følte derfor skam. Hensikten med destruktiviteten var derfor å innynde seg. Hærverket gjorde det mulig å gjemme bort den foraktende verden, som han egentlig forsto seg del av. Denne hensikten uttrykker også anvendelsen av ressursen sosial eksklusjon.

Simmel knytter også skam til isolering av individet. Det individuelle avviket fra det generelle gjør at individet stikker seg ut. Dette er for Simmel kilden til å føle skam. Derfor blir individet også skamfull av anstendige ting, sier Simmel (1971: 312-3). Simmel deler derfor Goffmans påstand, om at inntrykket som *andre kommuniserer* til individet, er hva som innholdsutfyller individet (Goffman 1967: 98). Vi hevder imidlertid at stemmer dette, må individet ha refleksiv bevissthet om sin skamlighet. Scheff hevder derimot at skam kan finnes på lavt intensitetsnivå, og følgelig være en stemning som ikke individet er seg refleksivt bevisst. Han hevder også at det er nettopp denne type skam, som inngår i potensielt endeløse skamspiraler, og som individet derfor anvender til å strukturere sitt liv (Scheff 1990: 84). Fra Sartre hevder vi at Karl opplevde en uerkjent skamfølelse. Fra Sartre hevder vi at uerkjent skamfølelse muliggjøres, om følelsesmessig bevissthet først er ikke-refleksiv, og ikke trenger å bli refleksiv. Den følelsesmessige bevisstheten glir fra den *ikke-refleksive* bevisstheten "instrumentverden", til den *ikke-refleksive* bevisstheten "ikke-reell verden" (Sartre 2004: 35). Karls selvbedrag av ekte inkludering i ungdomsgjengen, var forutsatt av en ikke-refleksiv bevissthet om seg selv som skamlig. Destruktivitet var hva han forsto at han hadde å hevde seg med. Dermed ga han ikke seg selv mange muligheter.

Men Karl begynte å forutsette seg selv som utstøtt fra så tidlig i barndommen, som vi har datamaterial fra. I 6-7års alderen viste han også en annen type destruktivitet, som vi betegner som trakassering. Han gikk løs på lillesøstera, og kun henne. Det er vanlig at søsken krangler. Men dette fikk mye oppmerksomhet av foreldrene, og det preget mye av relasjonen med søstera. Slik vi forstår Karl, hadde hun ikke gjort ham noe. Men hun må imidlertid ha fått mer omtanke av foreldrene for å klare seg, alderen tatt til betraktning. Kanskje fikk hun omgås moren også, en mulighet Karl var nektet. I så fall var hun deltaker i familiekollektivet. Vi hevder derfor at hun representerte dette kollektivet for Karl. Dette kollektivet var Karl ekskludert fra. Karl ble derfor ekskludert av dem som skulle gi ham kjærlighet. Han opplevde seg derfor som skamlig. Hensikten med destruktiviteten var derfor å være ond, mot de som var slemme mot ham. Han ville nøytralisere den foraktende verden med vold og raseri. Hensikten et uttrykker en forståelse av sosial samhandling, som handler om å være slem mot vergeløse. Destruktiviteten var bruken av den personlige erfaringen og denne *sadismen*. Sadismen er den andre ressursen, som denne regressive analysen viser at Karl internaliserte.

Elster hevder at det vesentlige er hvor mye det koster sanksjonereren å straffe objektet, ikke hvor mye det koster objektet å bli straffet. Jo mer det koster sanksjonereren å nekte å ha noe med objektet å gjøre, jo mer føler objektet forakten bak ekskluderingen, og jo sterkere blir skamfølelsen (Elster 1999: 146). Hvis individets skamfølelse hadde blitt opprettholdt av andre på dette viset, hadde den vært en momentan størrelse, som kunne slås av og på. Fra Sartre hevder vi isteden at Karl selv opprettholdt skamfølelsen gjennom konstant omforming av verden. Han utførte en myriade av omforminger, som uten at han trengte å forlate det ikke-refleksive planet. Sartre sier at slik vedvarende skamfølelse er strukturer av individets bevissthet. Men de er ikke bevissthet om *seg selv* (Sartre 2004: 36). Det lar oss hevde at skammen som Karl følte over å avvises av foreldrene, hadde fulgt ham på et ikke-refleksivt plan, som en underliggende uro som han manifesterte i trakasseringen av søstera. Han var også hele tiden i et sosialt system, som bekreftet hans skamlighet. Dette var Karl som 7-8åring. Opplysningene fra tiden like før og like etter skolestart er sparsomme. Vi vet at han alltid var ute med jevnaldrende på dette tidspunktet. Vi hevder også at det er lite sannsynlig at et så ungt barn drev med noen særlig grad av herpesering.

Den første regressive analysen har besvart *hva* Karls destruktivitet var: Den var (minst) anvendelsen av de to ressursene *sosial eksklusjon* og *sadisme*. Vi begrunner nå *hva* av disse ressursene som Karl har internalisert. Vi spør derfor *hvorfor* Karl var ekskludert. Besvarelsen av dette spørsmålet blir den progressive syntesen av destruktiviteten.

4.1.2. Progressiv syntese av Karls destruktivitet.

Vår progressive syntese begynner med vurderingen av de historiske og sosiale forhold som inngår i konstruksjonen av familieenheten. Karls far var selvstendig næringsdrivende, og tilhørte derfor småborgerskapet. Hvilke historiske og sosiale forhold inngår i konstruksjonen av småborgerskapet som fantes mellom 1955 og 1965? Hvis vi går tilbake til begynnelsen av 1900-tallet, ser vi at dette småborgerskapet var konstruert i et samfunn som hadde gjennomgått store forandringer på kort tid. I 1913 fikk alle over 25 år stemmerett. 1930-tallet var preget av harde kamper om lønn og rettigheter mellom proletariatet og borgerskapet. Mange hadde det fælt, og alkoholmisbruket var et samfunnsproblem. Arbeiderorganisasjoner kjempet også dels mot, og dels med, staten for velferdsordninger. Dette ble avløst av verdenskrig og tysk okkupasjon. I årene etter krigen sørget LO og ulike Arbeiderpartiregjeringer for utbyggingen av en velferdsstat. Arbeiderrettigheter kjempes frem, og arbeid til alle er et mål som langt på vei nås. Dette var arbeiderbevegelsens gullalder, og skapte et langt mer egalitært samfunn, uten utbredt sosial nød. Imidlertid var forholdene mellom kjønnene fortsatt nokså uendret. Menn deltok i det lønnete arbeidet, politikk og organisasjoner. Det var forventet at kvinnen ble

husmor etter ekteskapet. Hun fikk således tildelt sin klasse gjennom ektemannens klassetilhørighet, og sto utenfor de fleste sfærer med reell innflytelse på samfunnets styring og lovgivning.

Dette forholdet var Karls foreldrene uløselig strukturert i. Karakteren til relasjonen mellom kvinner og menn innebar at menn disponerte og kontrollerte livsmidlene. Kun menn deltok i verden utenfor familien. Gjennom å være enerådende i alle meningsformende fora, definerte de også hva som var rett og galt å gjøre. Vi hevder at måten som forholdet mellom kjønnene var strukturert på, muliggjorde *sadismen* som en strukturell ressurs. Hvorfor muliggjorde karakteren til kjønnsordningen dette? I sin kjerne fordi mannen ikke trengte ta hensyn til kvinnen og barna, mens de var nærmest fullstendig avhengige av ham. Barna var først og fremst kvinnens ansvar, og hun hadde i realiteten få muligheter til å bryte med mannen. Selv om hun hadde adgang til lønnet arbeid, og således kunne forsørge seg selv og barna, var skilsmisse massivt sosialt sanksjonert.

Vi vet ikke *hvordan* Karls far internaliserte dette. Men det er i lys av dette at vi må forstå at han levde sitt liv som det passet ham. Det innebar at han passet jobben sin i den grad det behaget ham. Det innebar at han prioriterte å drikke og spille kort med svirrebrødre. Han var derfor alkoholisert i hverdagen, og brukte opp det meste av pengene på dette. I tillegg drev han med kriminalitet. Når han dro hjem, slo han moren, drakk mye, herpeserte hjemmet og var brutal mot han barna. På bakgrunn av dette hevder vi at han hadde ervervet seg bestemte ferdigheter til å behandle andre dårlig. Han tillot seg altså å gi blaffen i dem han hadde ansvar for, trække på de som var svakere, se andre som sine tjenere og ikke bry seg om hvilke konsekvenser hans handlinger fikk for andre. Disse ferdighetene betegner vi som farens *sadismeferdigheter*.

Disse ferdighetene, gitt liv gjennom farens agering, hevder vi at Karl ikke bare forholdt seg til, men også internaliserte som sine *sadismeferdigheter*. Hvordan kan vi ikke tolke før i personaliseringen. Men Karls trakassering av søstera må forstås i lys av farens oppførsel. Som faren så Karl det som en mulighet å trække på de som var svakere. Karl tillot seg også å bruke andre til sitt formål, idet søstera var et middel for å rase mot foreldrene. Han vurderte i så fall heller ikke hvilke konsekvenser, som hans handlinger hadde for andre. Disse ferdighetene betegner vi som Karls *sadismeferdigheter*. De uttrykker nyanser av *ressursen* sadisme som Karl internaliserte. Dette besvarer *hvorfor* Karl viste destruktivitet. Han hadde internalisert ressursen på måten som ferdighetene uttrykte.

Hvis skamfølelsen var syntetisert i internaliserte ferdigheter, kan vi da godta Elster og Goffmans forståelse av skam som en emosjonell forstyrrelse? Goffman sier også at vi kan observere skamfølelsen gjennom bestemte tegn (Goffman 1967: 97). Tegnene skal forstås som

en klasse av handlinger, som er del av sosialt foreskrevet atferd (Goffman 1967: 111). Vi hevder det innebærer at skamfølelsen essensialiseres, og at dens generering er avhengig av et nett av sosiale regler. Dermed er skamfølelsen gjort fullstendig ekstern til bevisstheten. Den finnes i et kretsløp av biologi og sosial struktur, som bevirker bevisstheten. Fra Sartre hevder vi at individet dermed må forstås som en lineær rekke av nåtider. Vi ekskluderer ikke dermed et minne av opplevelser av skamlighet. Minnet kan finnes i en gruppe celler, eller annet, hvor fortiden finnes som et avtrykk. Gjenfødtes minnet, er det et resultat av aktivitet i cellene (Sartre 2003: 131).

Men fortidens *væren* finnes ikke lenger for individet. Skammen det følte, kan ikke komme tilbake og oversvømme nåtiden. Skamfølelsen ligner en impuls, som gis mening ved å forstås i relasjon til en struktur av sosiale regler. Isteden slutter vi fra Sartre, at når fortidens skam hjemsøker Karl, var det et resultat av at han transcenderte nåtiden, mot hendelsen i fortiden, hvor han var skamlig (Sartre 2003: 131-2). Når Karls bevissthet ikke bevirkes eksternt, slutter vi at Karl velger et aktivt forhold til sin fortidige væren. Fortidig skam presser seg derfor ikke på, og avbryter en likevekt. Den hentes frem i virksomheten, og er en del av den. Derfor skammet Karl seg selv, når han som 6-7åring slo søstera. Det vil si, han reflekterte ikke nødvendigvis på seg selv som skamlig, når han raste. Men han underforsto sin skamlighet, som del av årsaken til at han raste.

Den regressive analysen viste at han tok med seg denne formen for destruktivitet, til han i en alder av 9-10års alderen begynte å ta i bruk en annen type destruktivitet, *ekskludering*. *Ekskludering* innebærer handlinger av ødeleggelse av hva som gir individet bekræftelse på at det er til. Ekskludering innebærer ødeleggelse av muligheter for virksomhet, for liv i siste instans. Hvorfor brukte Karl denne ferdigheten fra 9-10års alderen av? Vi finner svaret i klasseforholdene som Karls foreldre levde under. Riktignok var det friksjon mellom klassene, der borgerskapet hadde mistet en del makt til arbeiderklassen. Vi hevder imidlertid at det er mulig å se dette klassesamfunnet, som et samfunn som i tillegg var preget av forholdet mellom de som livsstilsmessig var mer eller mindre konforme med sin klasse, og de som sto i en deprivert randsoner av sin klasse. Disse to sjiktene av randsoner tilhørte ikke det klassiske filleproletariatet. Det er også mulig at de fant sammen på tvers av sine klasser, og ikke fant tilhørighet hos andre i sin egen klasse. De delte det at de ikke klarte å leve opp til sin gruppes krav til midler og livsførsel. Når de ikke lenger klarte å utføre hva som var nødvendig for å holde tritt med levestandarden til sin klasse, beveget de seg mot randsonen av klassen. Når dette i tillegg skyldtes rusmisbruk eller kriminalitet, var vedkommende en slags paria av sin klasse.

Karakteren til relasjonen mellom disse to gruppene innebar at de "privilegerte" hadde en naturlig tilhørighet til sin klasse, og derfor til samfunnet. De "ekskluderte" derimot tilhørte sin

klasses randsone, og derfor også samfunnets randsone. Vår hypotese er at de "ekskluderte" også mistet en del av privilegiene som tilhørte deres klasse, når de ble avskåret fra å delta på ulike områder. De ble noen alle hadde rett til å mistro og håne. Vi hevder at måten som relasjonen mellom de "privilegerte" og de "ekskluderte" var strukturert på, muliggjorde *ekskludering* som strukturell ressurs. Dette fordi de to gruppene var nødt til å se seg som antagonister, som definerte seg i forhold til hverandre. Å ekskludere, innebar samtidig å bekrefte sin tilhørighet til en gruppe.

Vi vet ikke *hvordan* Karls foreldre internaliserte dette. Men det er i lys av dette at vi skal forstå at de flyttet til et nytt nabolag, hvor det overveiende bodde sosialt marginaliserte personer. De var marginaliserte gjennom alkoholbruk, vold, kriminalitet og arbeidløshet. Karl betegnet det nye nabolaget som et sted som bedre passet den type familie som hans familie var. På bakgrunn av dette hevder vi at foreldrene hadde ervervet seg bestemte egenskaper til å bruke ekskludering som en måte å behandle andre på. De godtok ordningen av inkludering og ekskludering etter livsstil og materielle ressurser. De godtok med andre ord en kynisk vurdering av individets midler, som det viktige å forstå deres posisjon i samfunnet fra. Det innebar at individet som tilhørte den privilegerte gruppen, hadde rett til å avgjøre den andres tilstedeværelse og virksomhet. Det privilegerte individet hadde derfor også naturlige rettigheter til å utfolde seg på felles arenaer på bekostning av den andre. Det innebar en tilsidesetting av den underprivilegerte. Disse ferdighetene betegner vi som foreldrenes *ekskluderingsferdigheter*.

Disse ferdighetene internaliserte Karl. Herpeseringen av andres eiendom må forstås i lys av foreldrenes ferdigheter til å ekskludere. Karl brukte materielle ressurser som en indikator individets grad av rett til tilstedeværelse. Fordi han hadde trukket seg vekk fra andre, hadde han godtatt at materielt privilegerte avgjorde de deprivertes tilstedeværelse og utfoldelse. Han hadde altså godtatt at bemidlede utnyttet og tok seg til rette på bekostning av depriverte. Dette betegner vi som Karls *ekskluderingsferdigheter*. De uttrykker nyanser av *ressursen* ekskludering som Karl internaliserte. Dette besvarer mer av spørsmålet om *hvorfor* Karl viste destruktivitet. Han viste destruktivitet fordi han hadde internalisert de delene av ressursen *ekskludering* som ferdighetene var et uttrykk for.

Hvis skamfølelsen var syntetisert i internaliserte ferdigheter, kan vi da godta Goffman og Simmels forståelse påstand om at det avgjørende for individet, er inntrykket som *andre kommuniserer* til individet at det har gjort på dem? Goffman legger til at inntrykket kan godt registreres ubevisst, men det gis av andre som en innholdsutfylling av individet (Goffman 1967: 98). Vi hevder det innebærer at individets bevissthet, er andres bevissthet om verden, som det konfronteres med at det bør ha, og dernest tar over, som et direkte avtrykk. Det problematiske med dette er behandlingen av den gamle bevisstheten. Fra Sartre hevder vi at fortidig skam,

forstått som virkningsløs væren, gjør fortidig skam til en ubevissthet. Dermed utelukker vi at fortidig skam kan eksistere for oss i vår nåtidige bevissthet. Men Sartre sier at uten muligheten til å forvalte fortiden, forsvinner muligheten til å reflektere. Bevisstheten gjøres dermed til et i-seg. Den er hva den er, når noe virker på den (Sartre 2003: 132-3).

Vi utleder fra Sartre at Karl var i kontinuerlig, syntetisk relasjon med denne fortiden. Hans fortid fungerte som funksjonen til en bestemt væren, som han *er*. Karls fortid var derfor først og fremst hans fortid (Sartre 2003: 133-4). Vi slutter derfor at Karl kontinuerlig dannet sin relasjon til fortiden. Fortidens karakter inneholdt riktignok elementer som andre hadde gitt. Men Karl var nødt til å avgjøre fortidens relevans i nåtiden selv. I den forstand var han bundet av fortiden, til hva han kunne ta med i sin refleksjon. Men det var ikke avgjort hva han valgte å forstå. Karl var derfor verken selvstendig fra omgivelsene, eller identisk med andre bevisstheter. Karl kunne derfor foregripe at andre ville finne ham skamlig på grunnlag av tidligere erfaringer.

Det er vår tolkning at herpeseringen som vi nevnte over, akselererte fra 9-10års alderen. Vår hypotese er at hans utføring av både ekskluderingen og trakasseringen gjorde ham nedstemt. Han var nødt til å innse sin elendighet gjennom internaliseringen av disse to ressursene. Han hadde resignert til å leve med at han ikke skulle ta del i, og å få ha det like fint som andre, fordi han ikke var bra nok. Destruktiviteten uttrykte derfor også et individ, som var vedvarende nedstemt.

4.1.3. Regressiv analyse av depresjonen.

Den regressive analysen av depresjonen forsøker å besvare spørsmålet "*Hva er depresjonen?*" Depresjonen handlet om at Karl opplevde at han ikke kunne ta del i det fine som fremkom av verden, og som var tilgjengelig for mange andre. Når i Karls barndom var dette aktuelt? Vi ser umiddelbart at vi kommer til de samme situasjonene som vi møtte i den regressive analysen av destruktiviteten. Det er som det skal være, for *sadismen* og *eksklusjonen* var bare to av mange ressurser som Karl anvendte i disse situasjonene. Vi ser derfor først nærmere på at Karl som 13-14åring gikk alene, og bedrev hærverk. Han var alene, fordi han ikke fikk være sammen med andre ungdommer. De sa til ham, at det ikke var alle fester som han passet på. Vi hevder at depresjonen her uttrykkes i resignasjonen som han gjør overfor jevnaldrende. Jevnaldrende uttrykte muligheten for å oppleve inklusjon og bekreftelse av hans tilstrekkelighet. Karl forsto det som uoppnåelig for ham. Han opplevde seg som en taper blant andre ungdommer, og derfor som del av en foraktende verden. Resignasjonen var et forsøk på å unngå konfrontasjoner, som bekreftet dette. Hensikten med resignasjonen var derfor å gjemme sin elendighet for andre. Denne hensikten uttrykker at Karl anvendte en strukturell ressurs som

kan betegnes som en bestemt *normalitetsforståelse*. Karls depresjon *er* derfor hvert fall skamfølelsen og denne ressursen.

Elster hevder at individet føler skam, fordi det vet at den andre miskjenner det (Elster 1999: 149). Men fordi miskjennelsen tar form av forakt, fester den seg til personen heller enn handlingen. Skamfølelse er derfor "global" snarere enn "spesifikk" (Elster 1999: 151). Vi slutter oss til dette, om han tar avstand fra Coltrane og Collins' forståelse av skam, som innebærer at individet gis en personlighetstype under påføring av skam, som er opptatt med å møte gruppeforventninger. Endres gruppens krav, endrer folk med denne personlighetstypen deres atferd som svar (Coltrane & Collins 2001: 443). Fra Sartre utleder vi at skamfølelse får en altomfattende karakter, og fusjonerer med andre bevissthetstilstander som individet har. Sartre hevder at den gis dette gjennom omformingen av verden. Bevissthetens måte å være bevisst om selvet, er å transcendere og å forstå seg selv i verden som en kvalitet ved ting (Sartre 2004: 38). Når Karl omformet verden til foraktende, gjorde han selvet til en kvalitet ved det foraktende, som han leste ut av jevnaldrende; til foraktende kommentarer, hånlige glis og annet, som Karl tolket som symboler på det foraktende. Ved å gjemme seg, gjemte han seg for muligheten for å spontant gjøre seg til del av dette foraktende. Samtidig styrket han vissheten om at sammensmeltingen ville skje, og at han ikke hadde noe annet alternativ. Nussbaum observerer at på tvers av kulturer og over tid, er det en sterke krav om at individer som stemples som motbydelige og foraktelige, skal ekskluderes eller skal holde seg unna andre (Nussbaum 2004: 115). Slik vi tolker Sartre, må omformingen av verden følges opp av en endret forvaltning, eller eksponering, av kroppen. Vi hevder at handlinger som symboliserer å skjule, inngår i omformingen av verden til en foraktende verden.

I livet frem til tenårene hadde han heller ikke fått delta eller sammenligne seg med faren. Vi hevder at tross farens truende vesen, var han like fullt den som Karl sammenlignet seg med, og hadde som forbilde. Vi antar dette, fordi faren var den viktigste personen som Karl identifiserte seg med. Selv om han ikke hadde noen positive opplevelser med faren, hevder vi at han frem til tenårene tilskrev faren verdifulle egenskaper, som han ønsket å kunne identifisere seg med. Men på et punkt begynte han å ønske faren død. Vi hevder derfor at Karl vendte om, og avviste faren, ved å tillegge faren alt negativt som han kunne tenke seg. Faren uttrykte muligheten for å oppleve bekreftelse av mandighet og kjærlighet. Karl var utilstrekkelig og uverdig for å identifisere seg med dette. Derfor følte han seg dypt uverdig og elendig, og som del av en foraktende verden. Vi hevder derfor at Karls hensikt med å avvise faren, var å avskjære muligheten for å bli avvist selv. Denne hensikten uttrykte anvendelsen av en strukturell ressurs som vi betegner som *mandighetsforståelse*. Depresjonen *er* derfor også denne skamfølelsen og bruken av mandighetsforståelsen.

Lewis hevder at hard og negativ atferd, som inkluderer ydmykelse, fra den voksne part, er relatert til skamfølelsen til barnet. Han sier også at å assosiere barnet med skitt og foraktelighet, kan gi barnet skamfølelse (Lewis 1992: 110). Fra Sartre utleder vi at omformingen av verden som inngår i skamfølelsen, er handlinger som går ut på å møte andre. Dette er handlinger som individet finner ut at det må realisere. Men handlingene fremstår som handlinger som må realiseres på bestemte måter. For å utføre dem, fremstår bestemte midler som de eneste alternativene å bruke. I dette tilfellet var midlene forståelsen av seg selv som elendig og uverdig. Ut fra graden av elendighet og uverdighet, framstår verden som å være delt inn i bestemte muligheter for å møte andre. Verden er i tilfellet skamfølelse den Andre, og denne verden er *vanskelig*. Betegnelsen "vanskelig" er en kvalitet ved verden, ved den Andre, og innebærer at individet samtidig må beskytte seg mot ham (Sartre 2004: 38-9).

Dette er en annen skamfølelse, enn den som Wadel forutsetter, når han hevder at vi gjør en masse ting som vi skammer oss for, og som vi senere kan gjøre opp for gjennom beklagelse (Wadel 1996: 65). Wadels skamfølelse er den Fung snakker om, når hun viser at kinesiske forståelser av skam, handler om uriktige handlinger, og at den skamlige er amoralsk og uten selvrespekt, heller enn en som er mindreverdige og har utilstrekkelige evner (Fung 1994: 182). Skamfølelsen som Karl opplevde her, kunne ikke nøytraliseres slik Wadel sier. Vi forslår at den heller kunne nøytraliseres, ved å ikke ta hensyn til verdens vanskelighet. Det ville innebære å gi opp håpet om å møte faren, og å byttet hatet med sorg.

Moren var den andre personen som Karl var avhengig av oppmerksomhet fra. Heller ikke henne fikk han være sammen med. Foreldrene var folk som Karl rett og slett ikke fikk være sammen med. Vår hypotese er at han hvert fall fra 6-7års alderen ikke fikk noen form for oppmerksomhet og stimulering. Hvis Karl bare kunne observere moren som et uoppnåelig kjærlighetsobjekt, uttryktes depresjonen også i den passive resignasjonen over å ikke ha moren tilgjengelig. Moren uttrykte trygghet og kjærlighet for Karl. Hans erfaringer med disse verdiene var at de ikke var tilgjengelig for ham. Han opplevde seg derfor uverdige til å tilkjennes kjærlighet, og derfor del av en foraktende verden. I lys av dette tolker vi at Karls hensikt med unngåelsen av moren, var å ikke være til bry. Denne hensikten uttrykker anvendelsen av ressursen *voksenrespekt*. Depresjonen var også syntesen av skamfølelsen og denne ressursen.

Elster illustrerer resignasjonen som et aspekt ved skamfølelse, når han viser til at ofre kan føle skam, når det er tydelig at forgriperen er den skamlige, og når også resten av verden anerkjenner individet som et uklanderlig offer (Elster 1990: 150). Fra Sartre utleder vi at resignasjonen angår at Karl opplevde et absolutt imperativ om å handle i en verden, som var så vanskelig at den ikke tillot handling. Sartre sier at omformingen som individet gjør, angår den umulige oppgaven om å imøtekomme det betingelsesløse kravet om handling i en verden, som

ikke tillater noen handling. Karls eneste løsning ble å endre den deterministiske verden, altså morens kvaliteter, slik at handling ble mulig. Men Sartre understreker at omformingen kun er mulig å utføre med magi på det imaginære plan. Karls handlinger gikk dermed ut på å leve verden som om relasjonene mellom ting og deres muligheter er styrt av magi. Fordi å gripe moren og omgangen med henne i dens reelle form var umulig, og fordi hun like fullt måtte gripes, grep Karl moren og omgangen med henne annerledes. Han omformet seg selv med resignasjonen, for å omforme moren (Sartre 2004: 39-40).

Slik gjemte Karl seg, fra han var 7 år gammel. Den regressive analysen av depresjonen har vist at depresjonen var anvendelsen av de strukturelle ressursene *normalitetsforståelse*, *mandighet* og *voksenrespekt*. Vi spør nå *hvorfor* Karl var deprimert. Det innebærer å finne ut hva av disse aktuelle ressursene, som Karl internaliserte.

4.1.4. Progressiv syntese av depresjonen.

Vi så over i undersøkelsen av kjønnes relasjon til klassekampen, at kvinnen fikk sin klassetilhørighet gjennom mannen, og derfor var hensatt til samfunnets tilskuerposisjon. Hennes sfære var familien. Dette ekskluderte henne fra makt over forhold av avgjørende betydning for hennes velferd og liv. Det var også menn som disponerte og kontrollerte livsmidlene. Vi så at mannen ikke trengte ta hensyn til kvinnen og barna, mens de var avhengige av ham. Å utvikle seg som omsorgsperson, og å delta i barnas liv, var valgfritt for mannen. Barna var først og fremst kvinnens ansvar. Hun visste samtidig at sønnene skulle inn i en voksen verden, hvor de etter hvert ble menn. Det innebar å tilegne seg en ubestemt utforming av mandighet. Men dette kunne moren ikke lære bort. Hun kunne bare vise til abstrakte former for mandighet, og kreve etterlevelse. Forholdet mellom kvinner og menn muliggjorde derfor et forhold mellom voksen og barn, som reproduserte avstand og uoppnåelighet. Denne avstanden muliggjorde *voksenrespekt* som strukturell ressurs.

Vi vet ikke *hvordan* Karls mor internaliserte forholdet mellom kjønnene. Men det er på bakgrunn av dette forholdets utforming, at vi forstår hennes egenskaper til å sosialisere Karl som sønn. Ut fra den totale neglisjeringen av ham som Karl fortalte om, tolker vi at hun var kald og hard mot ham. Han måtte ikke "dulles" med. Hvis han ble gitt for mye kjærighet, kunne han bli "ødelagt" som fremtidig ung mann. Moren var mer opptatt av å gjøre Karl voksen, enn å tillate ham å være barn. Disse egenskapene internaliserte Karl. Det er delvis i lys av disse egenskapene, at vi må forstå at hans tilbaketrekning fra moren. Karl vendte seg til at han ikke skulle forvente noe av voksne. Han kunne ikke selv vite om han i utgangspunktet var verdig oppmerksomhet fra dem. Han godtok derfor å underkaste seg autoriteter, og å la andre vite hva som var bra for ham. Dette var nyansene av *ressursen* voksenrespekt som Karl

internaliserte. Dette besvarer mer av spørsmålet om *hvorfor* Karl var deprimert. Deler av grunnen til dette, var altså at han hadde internalisert ressursen *voksenrespekt*, slik disse ferdighetene uttrykte.

Hvis skamfølelsen var syntetisert i internaliserte ferdigheter, kan vi da godta Goffmans posisjon, der punktet hvor individet overgir seg til skamfølelse, er gruppens punkt? Individet er da avhengig av gruppens følelsesmessige standarder (Goffman 1967: 102-3). Fra Sartre utleder vi at det ville innebære at Karl, slik han eksisterte før, var den samme som eksisterte da, som eksisterte nå. Karls fortidige væren måtte være en varig tilstand, som konstituerte tiden (Sartre 2003: 134). Karl ville derfor alltid vært den samme. Alt måtte i realiteten være nåtid. Men Sartre påpeker at om det skal finnes permanens, må det finnes en fortid, og noen som var denne fortiden. Permanens forutsetter tiden, for å kunne avdekke seg selv, og for å kunne endre seg langs med tiden (Sartre 2003: 134). Fra Sartre utleder vi at Karls fortid eksisterte som et transcendent fenomen bak hans nåtid. Karl *har* en fortid. Fortiden har ikke ham, i den forstand at det skulle finnes en universell fortid som senere ville bli karakterisert i konkrete fortider (Sartre 2003: 134-5). Karls "livstid" må derfor ha et subjektivt aspekt, som Goffman ikke tilkjenner ham. Selv med felles tilstedeværelse til-, hadde han en relasjon til fortiden som både hadde felles og personlige aspekter. Genereringen av skam kan derfor ikke bare forstås i relasjon til ytre stimuli i en bestemt situasjon. Individet må selv gjøre et følelsesarbeid, som innebærer å anvende fortidig væren.

Vi antar at ressursen voksenrespekt ble internalisert i tidlig alder, og at morens avvísninger mer var regelen enn unntaket. Derfor var dette noe som Karl forholdt seg til kontinuerlig. Noen år senere, i 10års alderen, så vi at Karl begynte å bli avvíst av andre barn og voksne. Han var i økende grad etterlatt til seg selv. På dette tidspunktet begynte også faren å bli uutholdelig. Vi så at Karl avvíst faren, gjennom å tillegge ham alt vondt. Dette angikk også hans depresjon. Depresjonen fra morens avvísning la seg til avvísningen fra faren. Hva hadde faren å gi Karl? Den regressive analysen viste at Karl anvendte en type mandighet til å forstå sitt forhold til faren. Denne mandigheten leste han ut av faren fremferd. Hvordan var den? For å finne ut dette, finner vi ut de strukturelle forholdene som faren forholdt seg til, som muliggjorde hans mandighet.

Dette har vi allerede vært inne på i undersøkelsen av relasjonen mellom kjønnene. Hans mandighet er uløselig strukturert som en motsetning til kvinnelighet. Men mandigheten var også et resultat av hans relasjon til sin klasse gjennom arbeidets karakter. Karls far var i følge Marx' klasseteori borger, siden han eide sine produksjonsmidler: Lastebil og arbeidskraft.

Samtidig var han hva vi betegner som en grovarbeider. Hvis vi kan kalle finarbeidere de som jobbet med teoretisk og intellektuelt arbeid innendørs, var grovarbeiderne utendørs med

kroppsarbeid. Produktet av finarbeidernes arbeid måtte andre siden rette seg etter, og utføre den fysiske manifestasjonen av. Det innebar å bruke kroppen mer, og å ha et mer fysisk slitsomt arbeid. De jobbet også ute i varme og kulde til alle årets tider. De jobbet med grove verktøy på grovt materiale, i lokaler eller på tomter som var skitne. De var derfor skitne og fysisk slitne etter endt arbeidsdag, på en annen måte enn finarbeiderne. Hvis individet identifiserer seg med, og finner deler av sin kjønnsidentitet i sitt arbeid, uttrykte disse to arbeidsgruppene ulike mandigheter. Vi hevder at måten som relasjonen mellom de fin- og de grovarbeidere var strukturert på, muliggjorde (*hard*) *mandighet* som strukturell ressurs.

Vi vet ikke hvordan Karls far internaliserte dette. Men det er i lys av dette at vi forstår hans hardhet og avvisende holdning mot barn og kone. Han tok seg hensynsløst til rette som det passet ham i hjemmet. På bakgrunn av dette hevder vi at faren hadde vent seg til å se hvilken praktisk verdi som ting og mennesker hadde for ham. Han forsynte seg, og brukte opp det som var slik det passet ham. De andre var der for ham, og ikke sammen med ham. Han hadde derfor liten respekt for det mykhet og varhet.

Disse egenskapene internaliserte Karl. Det er delvis i lys av dem at vi må forstå Karls flukt fra faren, og at han hatet faren så dypt at han ønsket ham død. Dette viser at han hadde tilegnet seg bestemte egenskaper til å forstå hard mandighet. Menn og de som ville bli menn, skulle være hard mot andre. De skulle kreve at andre innfant seg etter dem, eller så måtte de underordne seg selv. Dette betegner vi som Karls mandighetsferdigheter. De uttrykker nyanser av ressursen *hard mandighet*, som Karl hadde internalisert. Dette besvarer mer av spørsmålet om *hvorfor* Karl var depriment. Han var depriment fordi han hadde internalisert de delene av ressursen hard mandighet, som disse ferdighetene uttrykte.

Hvis skamfølelsen var syntetisert med disse ressursene, kan vi da godta Goffmans posisjon, der individet bygger sin identitet utelukkende fra de sosiale kravene til situasjonen som han er i? Individet projiserer det akseptable selvet inn i samhandlingen, uten at det trenger å være klar over det (Goffman 1967: 105-6). Det innebærer at Karls selvbevissthet var den refleksive eller førrefleksive bevisstheten om hvem han var for andre i en situasjon. Karl hadde da en bevissthet om kvaliteten til utføringen av en bestemt rolle. Men han manglet bevisstheten om at han var nettopp det selv som utførte denne rollen. Han hadde intet selv å ha noen bevissthet om. Han visste ikke selv hvem han var, før andre har gitt ham svar.

Igjen ser vi det problematiske for forståelsen av Karl, at hans fortid utelukkes. Vi kunne hevdet at fortiden hans var *i* nåtiden. Fortidens væren er *i* nåtidens væren, det nåværende selvet, som Karl projiserer. Det er "å ha" fortiden, slik vi har en gjenstand. Karls fortidig væren blir hans nåtidige værens besittelse (Sartre 2003: 136). Karls fortid, slik den legges bak ham i den progressive syntesen, blir en voksende mengde erfaringer, som han bærer med seg. Men vi

utleder fra Sartre at de samtidig blir fast, fikserte tilstander, som ligger i Karl. Hans nåtidige væren blir strengt utvendig til fortidig væren, slik vi er utvendig til tingen som vi besitter. Denne utvendige relasjonen opprettholder et uoverkommelig skille mellom en fortid og en nåtid. De blir eksisterende som to faktiske gittheter, uten mulighet for kommunikasjon (Sartre 2003: 136). Karl har dermed ikke tilgang på hva som har skjedd. Fortiden er der, men han kan ikke bruke den til å forstå nåtid med, og han kan ikke endre forståelsen av den, fordi han ikke kan ha noen forståelse av den.

Vi utleder fra Sartre at Karls fortid er en væren, som *hjem søker* nåtiden. Fortiden ankommer verden, kun gjennom en bevissthet som er ansvarlig for en fortidig væren. Den nåværende fortiden til Karl må derfor være fortiden. Fortiden er den alltid voksende helheten til i-seg-et som Karl *er* (Sartre 2003: 136-8). Dermed har vi utelukket at vi kan gi en selvstendig eksistens til fortiden. Vi slutter derfor at bevisstheten har en kontinuerlig flyt av bevissthet om hvem den har vært. Denne bevisstheten inngår i forståelsen av hvem det er nå, og hvem det kan bli. Individet knytter denne selvrefleksive bevisstheten til hver handling det utfører. Det er en selvbevissthet om hele selvet, som syntetiserer de tre temporale ekstasene, som flyter parallelt med og inngår i alt individet foretar seg. Enhver handling er derfor samtidig en reproduisering av seg selv for bevisstheten.

Vi har vist at Karl fra 9-10års alderen internaliserte en forståelse av voksne og av mandighet, som var en hemske for å nærme seg andre. Dermed hemmet det også hans livsutfoldelse, i økende grad med at han forsto at mandighet ble et krav blant jevnaldrende gutter. Han manglet noe å hevde seg med i sosiale sammenhenger. På dette tidspunktet så vi at Karl også hadde begynt å forstå seg selv med en bestemt forståelse av *normalitet*. Han passet rett og slett ikke inn lenger, fikk han høre. Vi vet ikke ennå om dette innebar at han forsto seg selv som "sykelig", "dum" eller noen andre av slike naivistiske og krenkende kategorier. Men vi hevder at han opplevde en sterk grad av annerledeshet med et negativt fortegn, fordi den var knyttet til en utilstrekkelighet. Men hvorfor valgte Karl å forstå seg selv slik? Han kunne ha sett de andre som simple isteden. Vi må undersøke hvilke ferdigheter som han hadde til å forstå *normalitet*. Disse hadde han fått av foreldrene.

Hvilke strukturelle forhold var foreldrene nødt til å forholde seg til, som påvirket deres normalitetsforståelse? Ett slikt forhold var relasjonen mellom de som etterlevde bestemte krav til livsførsel, og de som avvek fra dem. Vi har da at forholdet mellom de som hadde en naturlig plass i samfunnet, og de som var ekskludert, var et viktig strukturelt forhold. Vi undersøkte dette over, i forholdet mellom de "ekskluderte" og de "privilegerte". Måten som relasjonen mellom dem var strukturert på, muliggjorde *ekskludering* som strukturell ressurs. Vi velger å se den strukturelle ressursen *normalitet* som en forlengelse av *ekskludering*. Det innebærer at

relasjonen mellom de "privilegerte" og de "ekskluderte" også muliggjorde *normalitet* som strukturell ressurs. Etterlevelsen av ett eller flere ideal graderte individet, og definerte det inn eller ut av gruppene. De som fikk delta, var i kraft av dette privilegiet tilstrekkelig aksepterte som noe bestemt.

I lys normalitetsressursen tolker vi at foreldrene fant seg mer til rette i et annet nabolag. De flyttet til et nytt bosted, da Karl rundt 9 år gammel. På det nye stedet var det langt høyere grad av alkoholisme, arbeidsledighet og annen sosial elendighet. Vi hevder derfor at foreldrene ikke forsøkte å delta i samfunnet, men heller beskyttet seg mot andres vurdering og sosiale samvær. De søkte folk som lignet dem. Dette betegner vi som deres normalitetsferdigheter. Det var ferdigheter til å forholde seg til normalitet. Disse ferdighetene internaliserte Karl. Det er i lys av disse, at vi forstår at han resignerte overfor jevnaldrende. Han søkte å la seg selv bli forstått som en *outsider*, og å beskytte seg mot andres vurderinger. Dette betegner vi som Karls *normalitetsferdigheter*. De uttrykker nyanser av *ressursen* normalitet som Karl internaliserte. Dette besvarer mer av spørsmålet om *hvorfor* han var deprimert. Han var også deprimert, fordi han hadde internalisert de delene av *ressursen* *normalitet*, som ferdighetene var et uttrykk for.

Hvis skamfølelsen var syntetisert med disse ressursene, kan vi da godta Goffmans posisjon, der individet unnslipper skam ved enten å unngå deler av verden hvor det ikke kan unngå å være skamlig, eller å la seg forme etter andres krav til konformitet? (Goffman 1967: 104-6). Vi hevder det innebærer at individet ikke kan engasjere seg i verden. Individets manglende selvbevissthet gjør at det blir en sosial kameleon, som ikke utfordrer eller går på tvers av kravene det møter.

Dermed blir Karls fortid irrelevant. Vi kunne forsøke å løse det med hypotesen om at de andre er den væren som Karls fortid kom til verden med. Fra Sartre utleder vi, at Karl i så fall fikk sin fortid overlevert, og ga eksistens til fortiden, ved at den eksisterte som "Karls" representasjon. Men da hadde fortidens væren (i-seg-et) eksistert i modusen av identitet. Var andre de som Karls fortid kom til verden gjennom, fikk heller ikke hans fortid noen relasjon til nåtiden. Fortiden ville fortsatt eksistert, men dens væren ville være umulig å oppdage for Karl og andre (Sartre 2003: 138-9).

Dette innebærer at vi heller ser Karls fortid som hva han måtte være. Fra Sartre utleder vi at innholdet til fortiden ikke kan endres. Fortiden er i-seg. Relasjonen av væren som Karl opprettholdt med fortiden, var en relasjon av typen i-seg, en identifikasjon med seg selv. Fortiden var også en tidligere nåtid, som hadde hatt en fremtid. Derfor preserverte Karl kontinuerlig muligheten til å endre fortidens mening (Sartre 2003: 139). Vi slutter derfor at Karl var nødt til å være engasjert i sin fortid. Han kunne ikke oppheve fortidens hendelser. Men Karl måtte samtidig forholde seg til den kontinuerlige muligheten til å endre sin fortids mening.

Denne muligheten oppsto i møtet med verden. Gjennom engasjertheten i seg selv, var derfor Karl uløselig bundet til å engasjere seg i verden, og erkjenne seg som en kontrast til den.

I dette inngikk ferdighetene fra ressursen *normalitet*. Det er vår tolkning at de gjorde seg mer og mer gjeldende jo eldre Karl ble. Han forsto gradvis mer av hvem han var for andre. Dette sammenfaller med de psykiatriske utredningene som skolen sendte ham til. I løpet av ungdomsskolen antar vi at det gikk opp for Karl at han var annerledes på skolen, blant jevnaldrende og for foreldrene. Vi har sett at Karl resignerte, og isolerte seg. Men når han var alene, raste han mot døde ting som representerte andre. Vi hevder at han i tenårene opplevde seg hjelpeløs i andres samvær. Verden var fiendtlig. Derfor flyktet han. Så gjenskapte han imaginært den hatefulle verden, og forsøkte å ødelegge den, når han var alene. Han gjorde seg sint som svar på hjelpeløsheten.

Vi utfører nå en regressiv analyse av sinnet. Det er et skjult og ulmende sinne, som Karl ikke våger slippe løs i de aktuelle situasjoner, men som er del av uttrykket til destruktiviteten mot døde gjenstander. Situasjonene som vi da må feste oss ved, er de situasjoner som Karl flykter fra, fordi han lar være å forsvare seg i dem, situasjoner der han forstår seg å være hjelpeløs.

4.1.5. Regressiv analyse av sinnet.

Den regressive analysen av sinnet forsøker å besvare spørsmålet *Hva er sinnet?* Sinnet handlet om at Karl opplevde seg hjelpeløs i møtet med verden. Når i barndommen var det aktuelt? Karl flyktet fra skolen og lærerne. Det gjorde han ungdomsskolen igjennom, og det siste halvåret fikk han komme og gå som han ville. Det handlet bare om å "holde ham gående" til sommeren kom, som han selv sa det. Før det hadde Karl blitt sendt til en rekke psykologiske utredninger. Han hadde også gjennomgått endeløst mye utskjelling og straff. Han sa selv at han ikke forsto hva lærerne mente. Lærere var autoriteter, som hadde rett til å klassifisere. De representerte de voksne utenfor hjemmet, som ga autoritære bestemmelser av hvem Karl var. Karls relasjon til dem var kjennetegnet av at de hadde definert ham som håpløs. Relasjonen mellom dem var også preget av underdanig. Karl kunne ikke beskytte seg mot deres vrede, annet enn ved å gjøre som de sa. Karl opplevde seg som et degradert menneske, og derfor som del av en foraktende verden. Flukten var et forsøk på å unngå å få bekreftet dette. Vi hevder at han opplevde skoletilværelsen som en eneste stor skammekrok. Hensikten med flukten var derfor å gjemme seg for andre. Denne hensikten uttrykker at han anvendte en strukturell ressurs, som avgjør hvordan noe skal forstås og utføres. Vi betegner ressursen som *definisjonsmakt*. Karls sinne *er* derfor syntesen av skamfølelse og denne ressursen.

Lewis hevder at foreldre og lærere har autoritet til å si (eller slå fast) ting på en global eller spesifikk måte overfor barn. Han relaterer dette til skamfølelse (Lewis 1992: 109). Det er vår tolkning at dette kan gjøre barnet maktesløst, fordi barnet gjøres til et objekt, som det ikke klarer å forsvare seg mot ved å resonnerer. Men barnet trenger ikke føle skam av den grunn. Sosiologen Heller ser skamfølelse i forbindelse med kalkulerende samvittighet, som inngår i de rasjonelle valgene til moralsk atferd. Han hevder at skamfølelse er medfødt i alle friske eksemplarer av arten menneske. Skamfølelse er følelsen som får oss til å tilpasse oss vårt kulturelle miljø (Heller 1985: 5). Vi tolker dette slik, at så lenge de friske har skamfølelse, må de syke være uten. Dermed ser han skamfølelse som en medfødt egenskap, som er funksjonell for en bestemt samfunnsorden.

Fra Sartre utleder vi heller at flukten inngikk i Karls skifte av sett av intensjoner og handlinger. Dermed oppfattet han tilstanden i verden på en ny måte, og følte skam. Sartre påpeker at omformingen (oftest) ikke følger etter overveielser på det refleksive plan. Den umulige oppgaven forstås som en kvalitet ved verden. Oppgaven motiverer den nye ikke-refleksive bevisstheten, som griper verden under det nye aspektet "foraktende". Slik påtvinges en ny atferd, som igjen støtter en ny intensjon. Slik emosjonell atferd må ikke forveksles med annen atferd. Dens mål er ikke å virke på verden som det er. Den søker gjennom seg selv, og uten å modifisere strukturen til verden, å innføre *kvaliteten* foraktende på det. Fra Sartre utleder vi at "emosjonell skamatferd", er slik at kroppen endrer sitt forhold med verden, ved å gjemme eller skjule seg, slik at *verden* gis kvaliteten foraktende (Sartre 2004: 40-1).

Når Karl flyktet skolen, unnslopp han derfor ikke annet enn skamfølelsen som han følte i den direkte tilstedeværelsen til andre. Å flykte fra skolen gjorde han nå og da gjennom hele skolegangen. Men han oppfant ikke fluktstrategien på skolen. Helt fra han var liten, flyktet Karl fra faren. Vi har sagt det før, men dette var svært meningsmettede møter. Slik vi har tolket Karl, gjorde han ikke annet enn å flykte farens brutalitet. Det var ikke bare faren som avviste. Karl fant det tryggest å flykte. Dette gjaldt særlig når faren drakk og herpeserte hjemmet. Men faren var også en omsorgsperson for Karl. Faren uttrykte muligheten for bekreftelse og kjærlighet. Karl opplevde det som uoppnåelig for ham. Han opplevde seg derfor som uverdigg omsorg, og derfor som del av en foraktende verden. Flukten var også et forsøk på å unngå å erkjenne behovet for omsorg. Hensikten med flukten var derfor å gjemme sin uelskbarhet for seg selv. Denne hensikten uttrykker at Karl anvendte en strukturell ressurs som kan betegnes som *mandig omsorgsforståelse*. Karls sinne er også syntesen av skamfølelse og denne ressursen.

Vår antagelse er at denne ressursen gjennomsyrrer all kontakt, som Karl hadde med faren. For å finne ut hva av ressursen som Karl internaliserte, utfører vi nå en progressiv syntese av sinnet. Vi spør *hvorfor* Karl ble sint.

4.1.6. Progressiv syntese av sinnet.

For å finne ut hva av ressursen *mandig omsorgsforståelse* som Karl internaliserte, må vi først finne ut hva av denne ressursen som faren hadde internalisert. Hvilket strukturelt forhold var faren nødt til å forholde seg til, som muliggjorde ressursen *mandig omsorgsforståelse*? Vi nærmet oss dette over. Relasjonen mellom kjønnene henviste menn og kvinner til forskjellige sfærer av samfunnet. Relasjonen mellom arbeidsgrupper henviste individet i ulike grupper, til å favorittisere ulike egenskaper knyttet til arbeidets karakter.

Kjønnsrelasjonen innebar at menn kontrollerte livsmidlene, deltok i verden utenfor familien og hadde langt større definisjonsmakt enn kvinner. Hjemsfæren var et sted mannen kunne velge å trekke seg tilbake til. Han trengte ikke å ta ansvar for de andre her. Arbeidsrelasjonen var som kjønnsrelasjonen, hierarkisert, og karakteren til grovarbeidernes hverdag favoriserte hardhet og utholdenhet. Vi hevder at måten som disse to forholdene var strukturert på, muliggjorde *mandig omsorgsforståelse* som strukturell ressurs.

Det er i lys av dette at vi må forstå at han tillot seg å være voldelig rundt barna, å ignorere eller avvise dem, og å ødelegge hjemmet deres, som om de ikke hadde noen tilhørighet der. Vi hevder at han unngikk det vanskelige, det vil si barn og kone, enten ved å ignorere dem, eller ved å jage dem bort. Han var kynisk, idet han så familien som sine tjenere. Siden han ikke brydde seg om konsekvensene av hans handlinger for familien, brukte han en likegyldighet. Unnvikelse, kynisme og likegyldighet. Disse ferdighetene betegner vi som farens *omsorgsferdigheter*.

Det er i lys av dette at vi skal forstå at Karl holdt seg på avstand fra faren. Flukten, sett i lys av farens omsorgsferdigheter, gjør at vi antar at Karl fikk forståelse for at de svake alltid var utsatt. De måtte passe seg, og søke beskyttelse om de kunne. De fikk i utgangspunktet ta vare på seg selv. Omsorg var å bli kastet ut på dypt vann. Resignasjon, ettergivenhet, hardhet og likegyldighet. Dette ble Karls ferdigheter i *mandig omsorgsforståelse*. Disse ferdighetene uttrykker nyansene av denne ressursen, som Karl internaliserte. Karl viste derfor sinne fordi han hadde internalisert disse delene av ressursen.

Hvis skamfølelsen var syntetisert med disse ressursene, kan vi da godta Goffmans posisjon, der genereringen av skam til sist avhenger av det sosiale systemets beskaffenhet? (Goffman 1967: 108). Fra Sartre utleder vi, at det innebærer at Karl blir rekken av figurer, som det sosiale systemets egenart bestemmer. Kombinasjonen av Karls ulike selv overlapper, eller kolliderer, og gir nye selv til Karl. Men igjen ser vi at fortiden gjøres irrelevant. Vi følger Sartre, og hevder at vi kunne forsøke å løse dette, med å si at uansett hva Karl sier eller gjør, var han det allerede i øyeblikket, som han ønsket å *være det*. "Meg"-et til Karl er dermed konstituert

fra en serie av fastsatte tilstander, som følger hverandre, lik bildene til en magisk lykt (Sartre 2003: 139-40).

En *lanterna magica* illustrerer dette (Proust 2003: 15-6): Individets livsforløp følger som sorterte bilder, som kan observeres og forstås i sin egentlige rekkefølge. Sartre hevder at vi da ordner fortiden som en fortløpende sekvens av fortider, og forutsetter at det finnes en glippe mellom tanken og væren (Sartre 2003: 139-40). Dermed finnes det et lite hakk mellom hver tidsfrekvens, og fortiden forblir tapt og virkeløs. Det innebærer at vi heller forstår Karls fortid som hva han nettopp var, i enheten til en intetgjørende syntese som han selv opprettholder. Vi utleder fra Sartre, at Karl ikke var hva han var, fordi han var knyttet til sin væren i modusen av et indre bånd av *ikke-væren*. Dermed er det i den grad han *er* sin fortid, at han kan ikke-være den (Sartre 2003: 139-40).

Ferdighetene fra ressursen *mandig omsorgsforståelse* brukte Karl sannsynligvis fra tidligere i barndommen, enn vi har datamateriale for å kunne hevde. Men fra 7års alderen brukte han disse ferdighetene til å møte verden med. Vi hevdet at ressursen definisjonsmakt ikke gjorde seg gjeldende, før Karl var rundt 10-11 år. Hvilket strukturelt forhold var faren nødt til å forholde seg til, som muliggjorde ressursen *definisjonsmakt*? Vi hevder at definisjonsmakt følger klassehierarkiet. Vi ser da at definisjonsmakt varierer med tilgangen på penger, utdanning og deltakelse i meningsdannende fora. Utdanning utover grunnskole var skjevt fordelt mellom borgerskap og arbeiderklasse. Karakteren til relasjonen mellom disse to gruppene innebar at borgerskapet hadde større kunnskap om en rekke strategiske forhold. De kunne også basere sin kunnskap på henvisninger til utdanningsbevis og eksperters vurderinger. De hadde materielle ressurser og sosiale nettverk til å gjennomføre ting, og hadde gjennom det et potensial til å skape bestemmelser. De uten utdanning kunne derimot ofte ikke etterprøve riktigheten ved hva de andre sa. De hadde heller ingen kunnskap som kunne gi dem en følelse av likevekt med eksperter. Deres kunnskaper var ikke attesterte eller verdsatte.

I lys av måten som de to gruppene var strukturert på, at vi forstår noe av grunnen til at Karls foreldre ikke engasjerte seg i Karls lære- og tilpasningsproblemer. På tross av at skolepersonalet og medisinske eksperter forsøkte å finne ut av om han var "tilbakestående", engasjerte de seg ikke i sønnen. De overlot ham til ekspertene. Trengte Karl ekspertvurdering, er vår hypotese at foreldrene også tenkte at da var han for vanskelig for dem. Slik kan de ha skjøvet hva de syntes var vanskelig i utgangspunktet enda lenger vekk: Omsorg for og oppmerksomhet til Karl. Vi hevder derfor at foreldrene tok over autoriteters definisjoner. Foreldrene satt til side sin egen kunnskap, de forlot sin posisjon. På dette viset begrenset de sin livsradius, ved å holde seg til områder hvor de ikke ble spørresatt. De gjemte altså unna hva de måtte mene eller ha av kunnskaper. Og de unngikk fora hvor de fryktet at deres kunnskap eller

livssyn ble nedvurdert. Dette er hva som utgjør foreldrenes egenskaper i ressursen *definisjonsmakt*.

Det er i lys av disse egenskapene at vi forstår Karls ferdigheter i *definisjonsmakt*. Karl sa at han ikke klarte å ta innover seg hva lærernes beskjeder. Han lukket ørene, og flyktet fra dem når sjansen bød seg. Vi hevder at Karl forutsatte sin egen elendighet i møtet med autoriteter. Han forutsatte også deres definisjoner av verden, kanskje uten å undersøke om det stemte, og selv om han ikke forsto den. Han regnet derfor ikke hva han visste som kunnskap eller ferdigheter. Han forsto seg som fullstendig uvitende. Disse egenskapene er nyansene av ressursen *definisjonsmakt*, som Karl internaliserte. Dette besvarer mer av spørsmålet om *hvorfor* Karl viste sinne. Han viste sinne, fordi han hadde internalisert de delene av ressursen *definisjonsmakt* som ferdighetene var et uttrykk for.

4.7. Sammenfatning.

I 4.1 fant vi at skamfølelse må forstås som en bevissthet om verden, og at den emosjonelle bevisstheten har egenskaper, som gjør den ulik annen bevissthet. For å føle skam, må individet gjøre en imaginær omforming av en verden, som har kvaliteten vanskelig på det realistiske planet. Individet omformer verden til en foraktende verden, og projiserer selvet som del av denne foraktende verden. Videre så vi at dette krever at fortidens væren er aktiv, i den forstand at individet selv transcenderer nåtiden med sikte på en væren (som det var) i fortiden. Individets relasjon til denne fortiden er en relasjon av ikke-væren.

4.2. Drøfting av forholdet mellom handling og struktur.

I 4.2 avklarer vi likhetene mellom bevissthetsforståelsen til Sartre og Goffman. Dette danner 3 punkter, som kritiserer med Bourdieus sosiologi. Hensikten er å komme frem til hvordan vi skal forstå individet som en syntese av handling og struktur.

4.2.1. Bourdieus kritikk av subjektivistiske individforståelser.

Vårt første punkt er vår påstand om at individet i Goffmans posisjon, forholder seg utelukkende til "beskjedene" som det får fra et kretsløp av biologi og sosial struktur. Individets bevissthet er andres bevissthet om verden, som individet velger. For Sartres posisjon avklarte vi bevissthetsens relasjon til fortid. Vi bestemte at bevisstheten kontinuerlig må danne sin relasjon til fortiden. Individet avgjør fortidens relevans i nåtiden selv.

Dette innebærer at handlingene til Goffmans individ, er strategier som individet danner ut fra hvordan det foregriper hva andres reaksjoner vil bli. Handlingene til Sartres individ er riktignok bundet til å forholde seg til sin egen, fortidige væren. Men de er like fullt strategier, som er orientert mot mål definert av et fritt prosjekt (Bourdieu 1990: 42). Hva som *skiller* deres bevissthetsforståelse, er dermed at Goffmans individ avhenger av andre for å handle. Sartres individ handler i stedet ut fra egen vilje. Hva som imidlertid gjør deres bevissthetsforståelse *like*, er at begge lar individet selv forme sine valg for å handle.

Det problematiske med fellespremisset er vi er nødt til å forstå individ og struktur som gjensidig eksterne. Fra Bourdieu hevder vi at individet eksternaliserer internalitet, og internaliserer eksternalitet. Men bevissthet og ting forblir separert. Individet er derfor ikke en *sosialt* konstituert agent. Det foregår kun en endeløs svingning mellom i-seg-et og for-seg-et, mellom materialitet og praksis (Bourdieu 1990: 45). Det finnes derfor ikke strukturelle føringer som allerede er tilstede, og som gir premisser til hvordan individet forstår møtet med verden. Individet har følgelig ikke varige disposisjoner til å handle med heller. Fra Bourdieu hevder vi at individet blir det frie grunnlaget til, og forutsetningen for, å handle. Individets skamfølelse blir derfor fri, og fremviser individets frihet til å omforme verden etter eget ønske. Individet velger selv å være den som verden avdekkes som foraktelig for, og gir seg selv magisk eksistens. Handling er derfor fri fra objektivitet, og utføres fordi individet ønsker at de skal utføres. Handlinger blir ikke annet enn spill av ond tro, hevder Bourdieu (Bourdieu 1990: 42-3). Dualismen som preger både Sartre og Goffman, angår følgelig individets fristilte posisjon overfor strukturer. Strukturene inngår ikke i individets valg, og karakteren og historien til individets omgivelser er uten betydning for å forstå dets handlinger.

Fra Bourdieu utleder vi at vi heller forstår klasse, som en klasse av betingelser og tilvenning av forståelsesrammer som gir varige disposisjoner og livsstiler. Individet tilegner seg dermed et objektivt potensial for å forstå og å handle, som gir verden en objektiv mening (Bourdieu 1990: 43-4).

Dette bringer oss til det andre punktet, fordi vi ser at Sartres kritikk av Goffmans individ som en isolert væren, også gjelder hans individ. I 4.1 hevdet vi at bevisstheten til individet i Goffmans posisjon, er bevisstheten om hvem det er for andre i en situasjon. Individet har derfor kun en bevissthet om kvaliteten til utføringen av en bestemt rolle, men ikke om at det selv som utfører rollen. Det har intet selv å ha noen bevissthet om. Det vet ikke selv hvem det er, før andre har gitt det svar. Den tidlige Sartre forstår derimot bevisstheten som en (sosial) monade. Individet knytter en bevissthet om hvem det selv er, har vært og vil bli, til hver handling det utfører. Det er en selvbevissthet om hele selvet som syntetiserer de tre temporale ekstasene. Enhver handling er derfor samtidig en reproduisering av seg selv for bevisstheten. Det innebærer

at hva som *skiller* deres bevissthetsforståelse, er at Goffmans individ mangler den selvbevissthet som Sartres har. De er imidlertid *like* på det punkt at deres individer er sosiale monader.

Det problematiske med fellespremisset er at en sosial monade må ta alle sine valg selv. Den blir derfor en aktør som er en rasjonell velger. For Goffman og Sartre innebærer det en finalistisk subjektivisme, som gir individet en bevissthet uten treghet. Dermed må individet skape verdens mening på ny hver gang. I den grad det skaper kontinuitet i tilværelsen, er det fordi den "binder" seg selv. Vi forsøker da å forstå den frivillige avgjørelsen om å tro, etter prinsippene for hvordan vi lærer. Det er imidlertid å presentere individets frivillige avgjørelse, som hva som genererer den varige preferansen for en bestemt praksis. Vi tar med andre ord logikkens ting for å være tingenes logikk, sier Bourdieu. Han hevder at om vi således gjør valg avhengig av, på den ene siden de strukturelle begrensninger som avgrenser rekkevidden av mulige handlinger, og på den andre siden preferanser som antas å være universelle eller (refleksivt) bevisste, er ikke individet gitt annen frihet enn tilhørighet til sannheten, eller feilen av subjektiv tanke (Bourdieu 1990: 46-9). Vi så fra kapittel 1 at essensialistiske "sannheter" må avvises. Videre at det subjektivistiske paradigme gir forskeren en tilskuerrolle, hvis nøytrale observasjonsevne er en illusjon.

Vi hevder med Bourdieu at vi forstår at individet handler ut fra en "ansvarsfraskrivelse av årsak" som "er i samsvar med årsak". Individet oppnår ikke en varig tro ("disposisjoner") som motstår uregelmessighetene til bevisstheten og viljen, gjennom egen fornuft. Fornuft opprettholder ikke tro (Bourdieu 1990: 48). Det gjenstår å bestemme hva som gir individet de varige disposisjonene.

Dette bringer oss til det tredje punktet, fordi vi hevdet at Goffmans individ tilpasser seg, men tar ikke del i, verden. Det er kun rekken av figurer som det sosiale systems egenart krever. Sartres individ er derimot uløselig bundet til å engasjere seg i verden, og forstå seg som noe annet enn den. Det innebærer at hva som *skiller* deres bevissthetsforståelser er at Sartres individ har en egenvilje, som Goffmans mangler. Men de er *like* på det punkt at begge er nødt til å forholde seg til verden, på grunnlag av egne valg.

Det problematiske med likhetspremisset er at Goffman og Sartre, må forholde seg til skillet mellom individets førrefleksive strøm av utelatelser (eller ikke-avgjørelser) og refleksivt bevisste utførelser av valg og handlinger. Ut fra Bourdieu hevder vi derfor at de tvinges *i realiteten* til å forklare individet som en rasjonell aktør, som utfører fri, informert kalkulering, og handler etter prinsippet om intensjonalitet eller rasjonalitet. Bourdieu hevder at logikken til handlingene blir hensiktsmessige, fordi de er produktet av en planlagt formgivning. Handlingene styres av en objektiv finalitet, bevisst rettet mot et eksplisitt definert mål.

Handlingene er forståelige og sammenhengende, kun fordi de stammer fra en bevisst intensjon om sammenheng, og en bevisst og ønsket avgjørelse. Dessuten er handlingene tilpasset fremtiden, fordi de er produktet av en plan. Når dette betegner hvordan individet tenker, blir det nødvendig å forstå hvordan det forholder seg til det nevnte skillet mellom utelatelser og avgjørelser. Men de subjektivistiske posisjonene kan ikke forklare hvordan individet forholder seg til dette skillet. Bourdieu hevder at den bevisste utførelsen ikke gjør annet enn å anerkjenne den kontinuerlige flyten av talløse og små ikke-avgjørelser, som i etterkant kan beskrives som "skjebne" eller "kall" (Bourdieu 1990: 49-50). Stikk mot hva vi intuitivt har lett for å tro, blir individet mer karikert og oppstykket når vi løsner det fra syntesen med den "ikke-menneskelige komponenten" av struktur. Det blir stilt til ansvar for all handling, siden handling forstås som bevisst planlagte utførelser.

Fra Bourdieu hevder vi at vi må forstå hvordan individet opprettholder tro på noe, og forvalter denne kunnskapen, uten å følge beslutningens logikk. Bourdieu hevder at individet løser spørsmålet om utelatelse og utførelse i praksis. Tilegnelse impliserer forglemmelse av tilegnelse. Logikken til tilegnelse er både eksplisitt læring, og den kontinuerlige, ubevisste bestemmelsen som er utøvd gjennom strukturelle betingelser. Det ligger altså et "system av preferanser" under avgjørelsene til individet. Avgjørelsene og systemet avhenger av alle tidligere valg til beslutningstakeren, og betingelsene til miljøet hvor avgjørelsene er tatt. Disse betingelsene inkluderer alle valgene til de som har valgt for individet, som forhåndsdømmer dets bedømminger og således former dets bedømming. Prinsippet til praksiser må derfor søkes i forholdet mellom ytre begrensninger, og disposisjoner som er produktet av økonomiske og politiske prosesser. Vi må da anerkjenne at det finnes et helt univers av felt av kamp, som skilles både i risikoer og ressursknapphet som genereres innen dem og i formene av kapital som finnes i dem. Vi kan da redegjøre for de spesifikke formene, innholdet og innflytelsespunktene som individet følger i jakten på maksimale profitttyper (Bourdieu 1990: 49-51).

4.2.2. Sammenfatning.

I 4.2 har vi avklart at Bourdieu hevder at individet tilegner seg et objektivt potensial til å forstå og å handle, som gir verden en objektiv mening for det. Dette potensialet får individet fra sin plass i det sosiale rom. Dessuten hevder Bourdieu at individet er avhengig av en uutalt kyndighet, som gjør at det kan handle ut fra en "ansvarsfraskrivelse av årsak" som "er i samsvar med årsak". Slike varige disposisjoner medieres til individet fra elementene til plassen, som det innehar i det sosiale rom. I neste kapittel fortsetter vi å utvikle den sartreianske skamforståelsen, og å kritisere skamteoriens subjektforståelser.

5. Karls personalisering og objektivistiske skamforståelser.

Kapitlets hensikt er å drøfte objektivistiske skamteoriers bevissthetsforståelse. Vi undersøker deres temporalitet, og hvordan de lar individet forholde seg til struktur. I 5.1 setter

vi første del av Karls personalisering. Vi kontrasterer subjektivistiske skamforståelser med Sartres generelle følelseteori. Fra dette fortsetter vi å utlede en skamforståelse fra Sartres posisjon. Vi utfører også temporale drøftinger av bevissthetsforståelsen til én av de objektivistiske skamforståelsene, nemlig Mishevas. Vi avklarer hennes subjektforståelse, og drøfter hvordan den lar individet forholde seg til nåtid. Vi kritiserer hennes antagelser, og argumenterer for en annen forståelse av nåtidens betydning. I 5.2 kritiserer vi objektivistiske posisjoners ivaretagelse av forholdet mellom handling og struktur. For å gjøre dette, tar vi med oss fra 5.1 Mishevas subjektforståelse, og hva vi sluttet om Sartres forståelse av individets relasjon til nåtid. I kontrasteringen av disse to posisjonene får vi frem premisser, som Misheva har om individet som handlende subjekt. Disse kritiserer vi med Bourdieus sosiologi. Demest argumenterer vi for Bourdieus habitusbegrep som et alternativ til Mishevas subjektforståelse.

5.1. Personalisering. Skamfølelse og nåtid.

5.1.1. Karl fra 7 til 12 år.

Fra Karl var liten, ramponerte faren hjemmet, og ødslet familiens midler på alkohol og pengespill. Faren var hard, avvisende og tidvis brutal mot barna og kona. Karl unngikk ham alltid. Karl forsøkte å unngå å bli lagt merke til av faren. Når Karl forsto situasjonen slik, *reproduserte* han inntrykket av faren som vond og farlig, som Karl hadde fra før. Men han forsto seg også som den svake, som pliktet å resignere for faren. Istedenfor å konfrontere farens urett, valgte Karl å tåle, ved å være hard og likegyldig mot seg selv. Konstitusjonen viste at disse ferdighetene uttrykker (anvendelsen av) ressursen *mandig omsorgsforståelse*. Karl *reproduserte* derfor også denne ressursen. Men han reproduserte ikke erfaring og ressurs hver for seg. Karl uttrykte *syntesen* av erfaring og ressurs, når han totaliserte identiteten (Karl som) *liten og sårbar* med unngåingen av faren. Denne identiteten hørte samtidig hjemme i verdenen som faren utgjorde. I denne verdenen fikk en slik identitet kun plass som del av en foraktende verden. Karl følte derfor skam.

Fordi handlingen som uttrykte identiteten var en *syntese* av (personlig) erfaring og (strukturell) ressurs, kunne ikke handlingen bare være en reproduksjon av væren. Den var også en intetgjøring av væren, en overskridelse. Følgelig var handlingen samtidig *produseringen* av (en syntese av) erfaring og struktur. Identiteten uttrykte derfor også *produsering*. Når Karl møtte vold med å projisere identiteten *liten og sårbar*, hevder vi at han *produserte* den personlige erfaringen, om at han ikke kunne opprette kontakt. At han måtte beskytte seg, innebar indirekte at han også måtte tåle mye. Derfor *produserte* han også det strukturelle

forholdet om at guttebarn skal tåle mye. Han produserte altså to forhold, som økte sjansene for å føle skam i lignende situasjoner senere.

Braithwaite sier at vi skammer oss selv, når vi tar rollen til andre og behandler oss selv som et objekt som er verdig skam (Mead 1934 og Shott 1979, i Braithwaite 1989: 74). Braithwaite sier også at vi lærer å skamme oss selv, gjennom å delta i skammingen av andre. Han hevder at indre kontroll er et sosialt produkt av ytre kontroll (Braithwaite 1989: 74). Dette kunne like godt vært Sartres ord (Sartre 2003: 245). Men Braithwaite er utelukkende opptatt av skamfølelse i et kontrollperspektiv, der sosiale krav medieres av skamming. Skamfølelse er et verktøy til å gjøre individet konform i forhold til de moralske kravene, som lovverket fremsetter. Han sier at individet er fritt til å avvise slike krav (Braithwaite 1989: 9). Det er uklart hvordan Braithwaite mener at individet tar til seg den medierte skamfølelsen. Han sier at et individ med en samvittighet er påkrevd i prosessen, men at han overlater til psykologene å finne ut hvordan samvittighet og skamfølelse inngår i hverandre, og er virksomme (Braithwaite 1989: 71). Når individet blir passiv mottaker av skamfølelsen, reduseres skamfølelse til kun én type skamfølelse, skamfølelsen som medieres. Vi medgir at skamfølelsen som Karl følte, er strukturmessig lik de tideligere tilfellene, som vi har tolket. Alle var Karls omforminger av verden til en imaginær, foraktende verden. Samtidig er denne, som de andre, litt ulike hverandre. Den umulige oppgaven, intensjonene og handlingene varierer. Ulik er også hvordan Karl omformet andre og seg selv. Fra Sartre hevder vi derfor at det finnes forskjellige typer skam, som alle er reduserbare til konstitueringen av en foraktende verden (Sartre 2004: 47-8).

Det var nettopp en annen type skam, som Karl opplevde fra omgangen med moren. Vi så at hun var den eneste tilgjengelige omsorgsperson. Det er vår hypotese at Karl relaterte familiens kontinuitet hovedsakelig til henne. Hun var den som Karl fant trygghet hos på dette tidspunktet. Moren tok seg imidlertid sjelden tid til ham. Karl sluttet derfor å ta kontakt. Isteden nøyde han seg med å observere henne i hjemmet. Så lenge han ikke fikk delta med moren, setter vi som hypotese at han forsøkte å se seg som tilsluttet henne. Han produserte dermed sin erfaring med faren, om at han ikke kunne ta kontakt. Samtidig visste han at barn ikke var verdig oppmerksomhet, eller skulle kreve noe. Han produserte derfor også den strukturelle ressursen *voksenrespekt*. Syntesen av ressursen og erfaringene, ble uttrykt i totaliseringen av identiteten (Karl som) *uverdig*. Vi hevder at å erkjenne seg slik overfor sin mor, er smertelig. Som en indirekte konsekvens produserte han derfor også det strukturelle forholdet om at guttebam skal tåle mye. Karl anvendte ikke dette forholdet som noen ressurs. Både dets produksjon (som vi viste over) og dets reproduksjon var en indirekte konsekvens av hans handlinger. Hans handlinger ble noe mer enn hva han søkte å gjøre dem til. Dessuten hørte denne identiteten hjemme i verdenen som moren utgjorde. I denne verdenen fikk en slik identitet kun plass som

del av en foraktende verden. Karl følte altså skam. Når Karl møtte avvisning med å projisere identiteten *uverdig*, produserte han erfaringen om at det var umulig for ham å nå sine kjærlighetsobjekter. I valget av en erstatning for ekte kjærlighet, lå det også valget av en hardhet. Han produserte derfor også det strukturelle forhold at guttebam ikke trenger noe særlig kjærlighet.

I den grad hun forsøkte, var det uansett ikke lett for moren å gi Karl og søstera et godt hjem. Så lenge faren turet frem som han ville, saboterte han de fleste forsøk. Hun gjorde modige forsøk på å kaste ham ut. Det kunne ende i slåsskamper, men det lyktes henne likevel å få ham ut av hjemmet nå og da. Imidlertid tok det ikke lang tid før hun slapp ham inn igjen. Karl fortvilte over dette. Han var utsatt med faren i huset. Han ble derfor sint på moren, som ikke maktet å gjøre verden trygg for ham. I denne skuffelsen hevder vi at han desolidariserte seg med henne. Dessuten observerte han at lillesøstera fikk en annen oppmerksomhet enn ham, og således var del av familiekollektivet. Vi hevdet i konstitusjonen at det var derfor Karl trakasserte henne. Han forsøkte å ødelegge det som han ikke fikk være del av. Hans *erfaring* var nemlig at det ikke gikk å opprette kontakt med foreldrene. Samtidig hadde han tilegnet seg en redskapsforståelse av andre, og forsto vold som en mulig strategi. Han så seg selv som den sterke i denne sammenheng, og anså den sterkes perspektiv som det relevante å rette seg etter. Han reproduerte altså ressursen *sadisme*. Syntesen av erfaring og ressurs uttrykte Karl med identiteten (Karl som) *uelskbar*. Indirekte reproduerte han derfor også det strukturelle forholdet om at guttebam ikke trenger noe særlig kjærlighet. Samtidig hørte denne identiteten hjemme i verdenen som moren utgjorde. I denne verdenen fikk en slik identitet kun plass som del av en foraktende verden. Karl følte derfor skam.

Når Karl møtte ekskluderingen og forfordelingen med å projisere identiteten *uelskbar*, hevder vi at han samtidig produserte erfaringen om at de svake kunne være i veien for det gode, som kunne tilfalle ham. Derfor produserte han også det strukturelle forhold at den svakere part ikke har noen naturlig integritet, men er åpne for andres handlinger. Men må vi ikke innrømme at Karl fremmaner følelser av sinne og misunnelse i denne situasjonen? Og inngår ikke også andre følelser i mange andre av tilfellene av skam, som vi har tolket? Retzinger hevder at skam ofte føles som et angrep, som kommer fra den Andre, enten det er tilfelle eller ikke. Individet føler seg som målet for den Andres fiendtlighet eller mistro (Retzinger 1991: 48). Vi hevder at individet kan møte slik skamfølelse med sinne. Fra Sartre utleder vi at en foregrepen følelse kan inngå i hovedfølelsen skammens struktur (Sartre 2004: 48). Her var sinne inkludert i skamfølelsens struktur for Karl.

Tidvis var forholdene i hjemmet så dårlige, at Karl og søstera måtte være hos besteforeldrene for en periode. Karl sa ikke om det var moren som sendte dem bort, eller om

besteforeldrene hentet dem. Barna måtte uansett ut av hjemmet grunnet foreldrenes krancling. Med farens alkoholmisbruk *in mente* hevder vi at han gjorde det umulig for moren å ha barn i huset. Han dro nemlig med seg svirrebrødre og kriminelle kompanjonger. Det kan tenkes at drikkelag dro ut i dagevis av gangen. Besteforeldrene var derfor de andre omsorgspersonene i Karls barndom. Disse oppholdene rykket imidlertid Karl ut av sitt vante miljø. Han visste også at det var begrenset hvor lenge han skulle være der. Karl fortalte at han engstet seg for hva som skjedde i hjemmet, og for når han kunne reise tilbake.

Han hadde tidligere opplevd at han ikke kunne nå foreldrene sine. Samtidig hadde han lært at de svake var utsatt, og måtte ta vare på seg selv. Han hadde derfor resignert, og viste ettergivenhet for foreldrene og hardhet mot seg selv. Karl uttrykte syntesen av erfaring og ressurs med identiteten (Karl som) *vergeløs og truet*. Indirekte reproduerte han derfor også det strukturelle forholdet om at barn ikke hadde noen naturlig integritet, og at de var tilfeldige objekter for andres handlinger. Dessuten hørte denne identiteten hjemme i verdenen av likegyldighet, som foreldrene utgjorde. I denne verdenen fikk en slik identitet kun plass som del av en foraktende verden. Når Karl møtte bortsendelsen med å projisere identiteten *vergeløs og truet*, hevder vi at han samtidig produserte erfaringen om at det var farlig for ham å være avhengig av andre. Andre var ikke til å stole på, og kunne skade ham. Han produserte derfor også det strukturelle forhold, at barn var utsatte medlemmer av samfunnet.

Vi forstår derfor skam som en følelse som individet kan føle, når det opplever at omverdenen stiller seg likegyldig til det. Misheva forstår derimot skam som en overordnet moralsk sanksjon i hjemmet, som påsettes individet av systemet, ved at systemet viser individet at det ikke er verdig å tilkjennes hjemkjærighet. Hjemkjærighet er det særegne språket i hjemsystemet (Misheva 2000: 232-3). Vi hevder at Mishevas posisjon er prinsipielt lik Braithwaites. Den innebærer at bevisstheten er et element, som gis innhold av omgivelsene. Det får sine ressurser fra omgivelsene, og omgivelsene gir eller nekter det følelser. Det problematiske med dette er at individets relasjon til nåtid karakteriseres av at væren-i-seg (hjemsystemet) er tilstede til (altså nåtidig med) individet. Sartre hevder at tilstedeværelse til- er en indre relasjon mellom værenen som er tilstede, og værenene som den er tilstede til. Alt som er tilstedeværelse til-, må være slik i sin væren at det er *i* den en relasjon av væren med andre værenene (Sartre 2003: 144). Skal systemet kunne virke på individet, må individet også være en væren-i-seg. I så fall er relasjonen mellom dem som relasjonen mellom to klinkekuler, der den ene setter den andre i bevegelse. Når individet fratas muligheten til å opprette en indre relasjon, lever det utenfor nåtid i et temporalt vakuum. Fra Sartre utleder vi at vi heller forstår Karls nåtid, som Karls tilstedeværelse til systemet. Det er kun Karl som er slik i sin væren, at det er *i*

ham en relasjon av væren med andre værener. Karl er i værenen til systemet, som *ikke værende* systemet. Nåtid er derfor Karls tilstedeværelse til væren-i-seg (Sartre 2003: 144).

Karl var derfor ikke identisk med strukturers orden, slik Misheva og Braithwaite hevder. I sin tilstedeværelse til væren-i-seg, avgjorde ikke Karl om han skulle forholde seg til den eller ikke. Men hvordan han forvaltet denne tilstedeværelsen, besto i et valg som inkluderte både refleksiv og førrefleksiv bevissthet. Karl opplevde seg vergeløs og avhengig av andre, som han ikke kunne stole på. De kunne like gjerne skade ham, som å ta vare på ham. I denne situasjonen begynte han å hate faren. På det imaginære plan forsøkte han å få faren til å forsvinne for godt. Derfor reproduserte han erfaringen om at han var utsatt for andres vrede. Han hadde også lært at det var riktig å være hard mot andre, og at sterke kunne kreve andres underkastelse. Konstitusjonen viste at disse ferdighetene uttrykker anvendelsen av den strukturelle ressursen (*hard*) *mandighet*. Karl reproduserte også denne ressursen. Syntesen av erfaring og ressurs uttrykte Karl med identiteten (Karl som) *liten*. Dermed reproduserte han også det strukturelle forholdet om at barn var utsatte deltagere i samfunnet. Dessuten hørte denne identiteten hjemme i verdenen av trugsmål og fiendskap som faren utgjorde. Som en kvalitet ved denne verden, fikk identiteten *liten* kun plass som del av en foraktende verden.

Når Karl møtte fiendskapen med å projisere identiteten *liten*, hevder vi at han samtidig produserte erfaringen om at han selv var underlagt tilfeldigheter og skjebnens luner. Han hadde ikke muligheten til å ty til virkelige handlinger, for å gjøre noe for seg selv. Han produserte derfor også det strukturelle forhold, at svake ikke rådet over sin egen skjebne, og ikke var i stand til å gjøre det bra for seg selv. Oppnådde de lykke, var det en tilfeldighet, og grunnet forhold som de ikke selv rådet over. Samtidig ser vi at skamfølelsen er knyttet til hat og vold, og ikke er noen umiddelbar reaksjon. Var dette atferd, heller enn følelse? Sartre hevder at atferd i seg selv ikke umiddelbart kan forstås som følelse. Om det var så, ville den finalistiske karakteren til følelse være langt tydeligere, og bevisstheten måtte med letthet kunne fri seg fra følelse. Dessuten finnes det falske følelser som ikke er noe annet enn atferd (Sartre 2004: 48). Vi kan derfor ha atferd som er fri for følelser, men ikke følelser som er fri for atferd. Men Karl gjorde en imaginær omforming av verden og seg selv som han *trodde* på. Vi foregriper at troen forteller oss at skamfølelsen var ekte.

5.1.2. Karl blir 9 år, og familien flytter til et nytt nabolag.

Da Karl var rundt 9 år gammel, og gikk i andre klasse på barneskolen, flyttet familien til et annet sted. Det nye nabolaget var preget av kriminalitet, alkoholisme og vold mot kvinner og barn. Likevel syntes Karl at det var en lettelse å flytte, fordi de kom til et sted hvor folk var mer like dem. Karl var derfor veldig klar over at familien skilte seg negativt ut i samfunnet generelt.

I samme tidsrom begynte det imidlertid å bli vanskeligere for Karl å få være sammen med andre barn. Ikke fantes det andre å henvende seg til heller. Karl orienterte seg derfor mot ting, som han kunne gjøre alene. Han fisket mye, og gikk litt på ski. Så lenge han ble avvist, forsøkte Karl å skape en verden av virksomhet rundt seg selv. Det innebar samtidig at han ikke utfordret jevnaldrendes og andres ekskludering. Isteden gjorde han på egenhånd, hva andre gjorde sammen. Han hadde tidligere opplevd, at det var begrenset hva han kunne gjøre for seg selv. Samtidig hadde han lært at han var en outsider, at han trengte å beskytte seg mot andres vurderinger og at like hørte hjemme hos like. Konstitusjonen viste at disse ferdighetene uttrykker den strukturelle ressursen *normalitet*. Syntesen av erfaring og ressurs uttrykte Karl i totaliseringen av identiteten (Karl som) *annerledes*. Derfor reproduiserte han indirekte det strukturelle forhold, at de som var (definert) *annerledes*, ikke fullt rådet over egen skjebne, men skulle tilpasse seg andre. Denne identiteten hørte hjemme i verdenen av stempeling og ekskludering som jevnaldrende utgjorde. Projisert på denne verden, fikk identiteten *annerledes* kun plass som del av en foraktende verden.

Når Karl møtte ekskluderingen med å projisere identiteten *annerledes*, hevder vi at han samtidig produserte erfaringen om at han var utstøtt fra kollektiv, som det hadde vært naturlig for ham å delta i, hadde han vært som de andre. Han produserte derfor også det strukturelle forhold, at de som var *annerledes* eller enslige, ikke skulle delta i sosiale sammenhenger i samme grad som andre. Vi forstår derfor skam, som en følelse som individet kan føle, når det ikke får delta i verden på samme premisser som andre. Mishevas påstand er imidlertid at følelsers distribusjon og karakter, styres utelukkende av sosiale systemers beskaffenhet. Individet lærer derfor kun skamfølelse i bestemte typer hjemsystemer, som besørger innlæringen av skam i barndommen. Uten læring fra et bestemt hjemsystem, opplever ikke individet verken skam eller andre følelser siden (Misheva 2000: 245-6). Dette innebærer at bevisstheten kun er mottakelig for impulser fra én struktur, når det gjelder skamfølelse. Erfaringer senere i livet "lærer" ikke individet skamfølelse. Derfor er bevisstheten ferdigformet i barndommen, og determinert. Den bærer følgelig med seg sitt miljø fra barndommen og livet ut. Vi kan dermed slutte at den heller ikke er i stand til å endre seg selv. Men dette gir oss et paradoks ved systemteorien. Når individet inngår i nye systemer, må det besitte evnen til å la være å formes av dem, skal det "beskytte" seg mot muligheten til å lære å føle skam. Mishevas posisjon må hevde at individet besitter stabile disposisjoner. Men samtidig forutsettes det at systemet innholdsutfyller individet fullstendig. Skiftet til et nytt system skulle dermed gitt individet en helt ny personlighet. Hvordan ivaretas dermed de stabile disposisjonene?

Vi utleder fra Sartre, at det problematiske med å binde skam til kun ett system, blir at individets relasjon til nåtid, karakteriseres av at individet er mer tilstede for en privilegert

væren. Riktignok er nåtid å være nåtidig til en bestemt væren. Og individets faktisitet (fortid) gjør at det er mer tilstede *der* enn andre steder. Men for Misheva blir det å være der, det samme som å være *tilstede*. Og å være tilstede til systemet, blir ekvivalent med individets *sameksistens* med systemet. Men Sartre hevder at å *være der*, kun bestemmer perspektivet som bevissthetens tilstedeværelse til helheten av verden er realisert gjennom. Sameksistens krever en tredje størrelse til å etablere relasjonen. Uten en slik størrelse blir tilstedeværelse i den uforenlige tilstanden av i-seg (Sartre 2003: 144-5). Tilstedeværelse til kun et systems regler omformer den temporale helheten til en rekke atemporale soner, som individet glir mellom i en evig tilstand av nåtid. Fortiden er tapt, og fremtiden finnes ikke. Det blir dermed vanskelig å forklare hvordan individet kan bevare den fortidige væren til skamopplevelsene i barndommen, eller akkumulere kunnskap overhodet.

Fra Sartre utleder vi at nåtiden må forstås i forbindelse med at Karl, gjennom *der-et*, bevirker værener til å være *for* sin tilstedeværelse. Værener avdekkes som *samværende* i verden av Karl, gjennom tilstedeværelse til-. Vi forstår derfor nåtid, som en væren som kommer inn i verden gjennom Karl. Men vi vet samtidig at Karl ikke er annet enn så nær som mulig væren, og at det indre båndet mellom dem er et negativt bånd, et bånd som benekter at vi er værener som han er tilstede for. Tilstedeværelse til væren er derfor Karls tilstedeværelse, i den grad at den er *ikke*. Vi kan derfor si at Nåtiden er *ikke* (Sartre 2003: 145). Fra Sartre utleder vi derfor, at Karl alltid var tilstede til andre værener. Han tilhørte væren så nær som mulig, uten identifikasjon, og eksisterte i form av å være vitne til sin egen væren. Gjennom *der-et* var Karl bundet til å bevirke værener til å være *for* ham. Gjennom tilstedeværelsen avdekket han derfor værener som *samværende* i verden (Sartre 2003: 144-5).

Vi har sett at forståelsen av dette samværet var betinget av hvordan han hadde internalisert de strukturelle ressurser, som var gjort tilgjengelig for ham, og de "personlige" erfaringer som han fortløpende gjorde seg. Karl ble ofte henvist til ensomhet av andre, men valgte det også selv, og foregrep derfor andres reaksjon. Dette preget Karls måte å foregripe omgivelsene på, i årene som kom. Da han begynte på ungdomsskolen, ble det mer tydelig for andre, og mer påtrengende for Karl, at han sjelden fikk være med. Han fortalte i intervjuet at jevnaldrende sa til ham, at det ikke var alle fester som han passet på. Når Karl gikk alene, begynte han i økende grad å bedrive hærverk. Vi hevdet i konstitusjonen at han når han ramponerte, forsøkte han å tilintetgjøre tilstedeværelsen til dem som nektet ham samvær. Han hadde tidligere opplevd utstøting fra sammenhenger, hvor jevnaldrende deltok. Og han hadde lært at vold var et alternativ i vanskelige situasjoner. Dessuten hadde han lært at materielle ressurser kunne bestemme retten til tilstedeværelse, og at de bemidlede hadde forrang og en

uklar rett til å bestemme over depriverte. Han reproduserte altså den strukturelle ressursen (*sosial*) *ekskludering*.

Syntesen av erfaring og ressurs uttrykte han i totaliseringen av identiteten (Karl er) *foraktelig*. Indirekte reproduserte han derfor det strukturelle forhold, at folk som skilte seg ut, ikke skulle delta i sosialt i samme grad som andre. Dessuten hørte denne identiteten hjemme i verdenen av hån, som de andre ungdommene utgjorde. Som en kvalitet ved denne verden, fikk identiteten *foraktelig* kun plass nettopp som del av en foraktende verden. Når Karl møtte utstøtelsen med å projisere identiteten *foraktelig*, produserte han også erfaringen om at han ikke hørte hjemme blant (hva han implisitt ga status som) skikkelige mennesker. Han produserte derfor også indirekte det strukturelle forhold, at materielt depriverte var mindreverdige mennesker.

Sennet hevder at ydmyking av underdanige i et hierarki, er nødvendig for å opprettholde hierarkiet. Han spør om klassesamfunnet fungerer som et moralsk kastesystem, som uvergelig fratar underdanige verdighet (Sennet og Cobb 1972: 247). Vi hevder at en slik skamming av individet blir mulig, hvis individet lar sin forståelse av sin plass i det sosiale rom, dets fysiske og symbolske elementer, få fange bevisstheten. Men individet må selv la objektene fangeta. Fra Sartre hevder vi at ekte skamfølelse, følges av *tro*. Kvalitetene som "vilks" på objektene, holdes for å være ekte. Skamfølelsen gjennomleves, og individet kommer ikke ut av den om det ønsket. Skamfølelse kan slik trollbinde og overflyte individet (Sartre 2004: 49). Vi hevder at skam kan fremmanes, som en plikt for å vise sosial konformitet. Men her var skamfølelsen svaret på et sosialt nederlag, og noe som Karl ikke ønsket å innrømme, verken for seg selv eller vise andre. Ved å gjemme seg for andre og for seg selv, styrket han troen på sin skamlighet.

Nettopp fordi Karl stolte på sin skamlighet, ga han ikke seg selv mange sjanser til å gjøre noe med sin situasjon. Istedenfor å utfordre andre og seg selv, valgte han handlinger som bekreftet at verden var hatefull mot ham. De gangene som han fikk være med andre barn, var det fordi de ba ham å gjøre hærverk for seg. Karl ble villig med. Han forsøkte å bekrefte at han levde opp til andres krav, for å bli del av dem. Han hadde tidligere opplevd at han ikke hørte hjemme blant skikkelige mennesker. Og det var nettopp derfor han ble tatt med nå. Samtidig hadde han lært at andre kunne anvendes som redskaper. Han brukte også sin kunnskap, om at det var greit å være hard og likegyldig mot andre. Syntesen av erfaring og ressurs uttrykte han i identiteten (Karl er) *likegyldig* og *rå*. Dermed reproduserte han også det strukturelle forhold, at de som var annerledes, ikke skulle delta. Dessuten hørte denne identiteten hjemme i verdenen av orden og skikklighet, som samfunnet utgjorde. Som en kvalitet ved denne verden, fikk identiteten *likegyldig* og *rå* kun plass som del av en foraktende verden. Når Karl møtte forespørsler om å bli andre med å projisere denne identiteten, produserte han samtidig

erfaringen om at han ikke fikk være sammen med andre, fordi han ikke var tilstrekkelig modig og hard, og generelt ikke var en som gjorde inntrykk på andre. Han produserte derfor indirekte det strukturelle forholdet at ungdommer skulle være hensynsløse og rebelske, og at det var viktig å markere seg, for å få være med i ungdomsmiljøer.

Vi ser dermed at ny eller mer *uerkjent* skamfølelse blir en utilsiktet konsekvens av Karls egne handlinger. Misheva hevder derimot at følelser er kulturelle produkter, som må læres som en handlings- eller "reaksjonsmåte". Uten en bestemt type "opplæring" risikerer individet å ikke ha følelser, forstått som et ikke-instrumentelt forhold til verden (Misheva 2000: 247-8). Må følelser læres for at individet kan "ha" dem, er følelser noe som utføres, mer en gjennomleves. Misheva skiller derfor ikke følelser fra atferd. Bevisstheten anvender en kunnskapsstruktur som det har blitt tillært. Bevisstheten er ikke engasjert i følelsene "sine". Vi følger Sartre, og hevder at det problematiske med antagelsen om aldri å besitte skamfølelse, blir at bevisstheten *er*, slik klokken *er* ni. Bevisstheten er dermed i fullstendig identifikasjon av væren med seg selv. Væren besitter og undertrykke *selvet*. Selvet gis et aspekt av *passivitet*, uten tilstedeværelse til-. Den temporale strukturen opphører (Sartre 2003: 146).

Vi følger Sartre, og hevder at individets relasjon til nåtid, er en negasjon av væren. Nåtiden er bevissthetens negasjon av væren. Negasjonen er en flukt fra væren, i den grad væren *er der*, som det som vi flykter fra. Bevisstheten er derfor tilstede til væren i form av flukt. At nåtidens mening *er ikke*, forstås derfor som at nåtiden gjør seg selv tilstede til, i form av flukt fra (Sartre 2003: 146). Vi utleder fra Sartre, at når Karls væren alltid er atskilt fra ham, er Karls væren også alltid der, i det reflekterte. Strukturen som ligger til grunn for intensjonalitet og selvhet, er negasjonen, som er den indre relasjonen mellom Karl og tingen (Sartre 2003: 146). Dette strider ikke mot at skamfølelsen var *uerkjent*, for individet har alltid en ikke-tetisk bevissthet om selvet. Den *uerkjente* skammen gikk inn i Karls *uerkjente* forståelse av hva hans muligheter for livsutfoldelse. Han kunne bruke identiteten som hard og fryktløs, til å se seg som en outsider. Samtidig var det begrenset hvor han kunne finne ære og anseelse for dette. Han reduserte dermed sine muligheter for deltagelse i samfunnet, fordi han ikke tilkjente seg selv noen plass andre steder enn i marginale miljøer og sammenhenger. Det eneste han fikk positiv respons på av noen, var det som storsamfunnet fordømte.

Det ble enda vanskeligere for ham å se for seg en fremtid, når han også mislyktes på skolen. På ungdomstrinnet ble skolen uutholdelig. På dette tidspunktet var skolen blitt et sted, hvor han bare opplevde faglige og sosiale nederlag. De verste å hanskes med, var lærerne. Karl forsto ofte ikke hva de mente i det hele tatt. Han hadde erfart det i lignende situasjoner tidligere med faren eller moren: Når han skulle ta dette til seg, var det farlig å misforstå. Han ble snakket til, aldri med. Å motta beskjeder eller å forklares noe, var forbundet med straff. Likevel brukte

Karl en strategi, som gikk ut på å stenge ute hva lærerne sa. Han gjorde dette, enten det gjaldt fag eller disiplin. Karl forsøkte å flykte fra lærerne, imaginært eller fysisk.

Han hadde tidligere opplevd at han ikke hørte hjemme blant skikkelige mennesker, og at han ikke hadde tilhørighet i ulike kollektiver. Samtidig hadde han lært at han ikke kunne stole på andre, og at han måtte beskytte seg. Hans erfaring var at han burde akseptere autoriteters meninger, fordi han selv var grunnleggende definert, og hadde få verdifulle egenskaper. Han reproduserte derfor også den strukturelle ressursen *definisjonsmakt*. Syntesen av ressurs og erfaring uttrykte Karl med identiteten (Karl som) *håpløs*. Derfor reproduserte han også indirekte antagelsene om at de som var annerledes ikke skulle delta, og at den svakere part ikke har noen naturlig integritet. Når Karl møtte en vanskelig og smertefull skolesituasjon med projiseringen av en identitet som håpløs, produserte han samtidig erfaringen om at det var greit å gi opp. Dermed produserte han samtidig det strukturelle forhold at det fantes en naturlig andel av ubehjelpelige barn, som følgelig ikke hadde noe på skolen å gjøre.

Fung hevder at selv om skamming på overflaten er trusler, kan skammerens hensikt være å lære kulturelle verdier, og derigjennom beskytte barnet fra "vanæreskam". Skammingen blir et middel for å lære barn hvordan de skal være del av samfunnet, og slik sørge for at de inkluderes og ikke ekskluderes (Fung 1994: 184). I beste fall trekker dette frem at skamfølelse kan ha positive sider. Men skammeren vet på en annen side ikke hvordan skamfølelsen internaliseres av individet. Vi hevder at skamfølelsen kan slå ønskelig ut i noen sammenhenger, men være svært destruktiv i andre. Vi følger Sartres forståelse av følelse, og hevder at Karls omforming til en foraktende verden, innebar projeksjoner av den affektive meningen foraktelighet på verden. Fordi individet, i følge Sartre, i tillegg må *leve* verdenen som foraktende, gis skamfølelsen raskt en omseggripende karakter. Sartre hevder at individet bare kan føle skam, ved å leve verden på en bestemt måte gjennom omformingen av kroppen. Omformingen av verden fordrer en omforming av kroppen (Sartre 2004: 51-2).

På dette tidspunktet i ungdommen begynte skamfølelsen å bli omseggripende. Han var mislikt overalt hvor han oppholdt seg. Foreldrene avviste ham, og jevnaldrende og nabolag foraktet ham. Skolens personal raste over ham. Dessuten mistenkte de ham for å være tilbakestående, og sendte ham til en rekke utredninger. Et stort problem for Karl var å lære noe av hva lærerne sa. Han syntes skjenn og straff var unødvendig, når han likevel ikke forsto hva det handlet om. Etter hvert begynte Karl å springe fra skolen. Det siste halvåret av niende klasse fikk han komme og gå som han ville. Han hadde tidligere opplevd det å gi opp som løsning. Samtidig hadde han lært at han ikke hadde noen verdifulle egenskaper, og at han var grunnleggende definert og uforanderlig. Syntesen av erfaring og ressurs uttrykte Karl med identiteten (Karl som) *håpløs*. Derfor reproduserte han også det strukturelle forholdet om at det

fantas en naturlig andel av ubehjelpelige barn, som ikke var ment for skolegang. Dessuten hørte denne identiteten hjemme i verdenen av skjenn og raseri som lærerne utgjorde. Som en kvalitet ved denne verden, fikk identiteten *håpløs* kun plass som del av en foraktende verden. Når Karl fortsatte å møte skolesituasjon med projiseringen av en identitet som håpløs, produserte han gradvis erfaringen om at det var greit å bygge opp et hatforhold til autoriteter. Dermed produserte han også indirekte det strukturelle forhold at mistilpassede var fiender av autoriteter og veltilpassede. Karl fikk stadig flere grunner til å forstå seg som uvelkommen blant andre.

5.1.3. Karl blir 15 år, og kastes ut av hjemmet.

Så fort Karl ble ferdig med ungdomsskolen, ble han kastet ut av hjemmet. Foreldrene fortalte ham, at han var skyld i mye av problemene der. Karl ble bedt om å gå til sosialkontoret i kommunen. Der fikk han en sum penger og rekvisisjon til hospits. Noe særlig mer hørte han ikke fra kommunen. På hospitset flyttet Karl inn blant (voksne) hjemløse og rusmisbrukere. Den første tiden tuslet han rundt, og visste ikke hva han skulle gjøre. Dette var en helt ny og skremmende livssituasjon, og den innebar at han måtte forberede sitt liv som voksen. Samtidig var det en tvetydig situasjon, siden han ikke forsørget seg selv og var umyndig.

Etter en stund forsøkte Karl å komme seg inn på en sjøguttskole i en by på en annen kant av landet. Karl var kastet ut i en voldsom innrømmelse for en 15-16åring: Han måtte begynne å forsørge seg selv snart. Det måtte han ta inn over seg, i en situasjon der han var alene, og ikke hadde noen å be om hjelp. Å dra til sjøs, var å forlate samfunnet, og tre inn i et avgrenset og totalforsørgende miljø. Det fristet, fordi han hadde tidligere opplevd at han ikke passet inn hvor som helst. Dessuten hadde han lært at han hadde få verdifulle egenskaper. Etter skolen kunne han knapt lese og skrive, og han hadde lært seg å overta autoriteters definisjon av ham og verden for øvrig. Imidlertid ser vi at han nå forholdt seg til et nytt formidlingsledd av klassekonflikten, *sosialkontoret*. Det var de som ga ham penger til å leve. Karl internaliserte derfor klassekonflikten, slik sosialkontoret formidlet den. Hvilken type ressurs formidlet sosialkontoret, som inngikk i syntesen av opplevelser og lærdom, som Karl anvendte her? For å svare, ser vi på vår tolkning av hva Karl forsøkte på, samt opplevelsene og lærdommen (internalisert i barndommen) som han brukte. Vi hevder at han *internaliserte* ressurser for *sosial deltakelse* i møtet med sosialkontoret. Disse reproduiserte han også, når han fant ut at han skulle til sjøs. Hvilke ressurser for sosial deltakelse formidlet sosialkontoret? Økonomisk ga det ham ikke mye penger å rutte med i noen sammenheng. Han forsto seg derfor ute av stand til å bedre sine materielle kår. Sosialt ga det ham kun alkoholikere og mistilpassete å sammenligne seg med. Han forsto seg derfor uønsket i samfunnet. Kulturelt ga det ham få muligheter til å utvikle anerkjente egenskaper.

Syntesen av erfaring og ressurs uttrykte Karl med identiteten (Karl er) *verdiløs*. Dermed produserte han også det strukturelle forhold, at de som var annerledes eller enslige, ikke skulle delta i sosiale sammenhenger i samme grad som andre. Denne identiteten hørte hjemme i verdenen av forakt, som samfunnet utgjorde for Karl. Som en kvalitet ved denne verden, fikk identiteten *verdiløs* kun plass som del av en foraktende verden. Han følte altså skam. Når han møtte denne nye livssituasjonen med å projisere identiteten *verdiløs*, produserte han samtidig erfaringen om at han hadde svært få muligheter. Dermed produserte han også indirekte det strukturelle forhold, at marginaliserte og utstøtte fikk ta til takke med hva de ble tildelt.

Vi forstår altså skam som en følelse som individet kan føle, når det opplever at det ikke har noe å bidra med. Peristiany ser imidlertid skam som uløselig knyttet til ære. Han forstår skam og ære som sosiale vurderinger, som inngår i sosiale sanksjoner. Vurderingene bruker som målstokk typen av personlighet, som er ansett som representativ og eksemplifiserende for et bestemt samfunn. De som måles av samfunnets standarder og ikke vurderes tilstrekkelige, bryter en rekke regler, som gjør dem underdanige til de med ære (Peristiany 1965: 9-10). Vi deler oppfatningen om at ære er strukturert som motsetning til skam i en rekke tilfeller. Men slik vi har definert og tolket skam, kan like gjerne kjærlighet være skamfølelsens motsetning. Slike uløselige struktureringer er uansett avhengige av den type subjektforståelse, der individet "innholdsfyller" av en struktur, slik Mishevas posisjon impliserer.

Vi har argumentert for et mer aktivt individ. I denne situasjonen, som tidligere, fikk Karl hele tiden bekreftet sin skamlighet. Med Sartre hevder vi at han holdt en følelse av skam levende på et lavt intensitetsnivå, som en underliggende stemning. Sartre hevder at bevisstheten i følelsesprosessen, er en posisjonell bevissthet om omformingen av *verden*. Men bevisstheten har kun ikke-tetisk bevissthet om seg *selv*. Skamfølelse er derfor ikke sannferdig. Dens finalitet "brukes opp" i konstitueringen av den foraktende verden. Med Sartre kan vi si at bevisstheten til følelsen lever i det foraktende til verden, ved å tro på verdens forakt. Fra Sartre utleder vi at bevisstheten til følelsen fanges i sin egen tro. Den er fangetatt til seg selv, i den forstand at den lever denne troen, og er absorbert i å leve den. Bevisstheten er avhengig av å kunne transcendere seg selv, og kjenne seg *selv* kun i den foraktende verden, som en eksistensiell kvalitet til et objekt. Kvaliteten til *objektet* blir egenskapen til en ny bevissthet, som er rettet mot den *posisjonelle* bevissthet. Når bevissthet lever den foraktende verden, som den har forstått seg selv i, får den verden til å holde frem. Da blir den fangetatt, sier Sartre. Skamfølelsen holder seg selv vedvarende. Den foraktende verden fremtrer, tar form og slutter seg om bevisstheten og griper den. Bevisstheten kan ikke engang ønske å slippe unna. Sartre hevder at den kan ønske å flykte fra det foraktende objektet. Men å flykte fra det, er å gi det enda sterkere foraktende virkelighet. Denne tilstanden av fangetakelse er ikke i seg selv realisert

av bevisstheten, som tillegger det til objektene. Det er objektene i den foraktende verden som er fangetakende. Objektene har tatt hånd om bevisstheten (Sartre 2004: 52-3).

Ikke bare hospiset og dets miljø, men også alt Karl møtte på i sin hverdag som symboliserte deltakelse og anstendighet, var objekter i en foraktende verden, som fangetok bevissthetens hans. Å dra til sjøs i en slik situasjon, var en mulighet til å unnsnippe dette. Men moren og sosialkontoret fikk imidlertid nektet ham adgang på sjøguttskolen. Isteden begynte Karl å be om jobbe som ryddegutt på arbeidsplasser. Med dette forsøkte han å komme inn i et miljø, som han allerede kjente. Han hadde tidligere opplevd at han hadde svært få muligheter til å gjøre noe med livet sitt, og at han ikke var ønsket noe sted. Samtidig hadde han lært at han ikke skulle kreve noe, og at han manglet evnen til å utvikle seg. Men Karl forsøkte også å bli godtatt hos noen som passet med hans opplevde ubrukelighet. Vi hevder derfor at han brukte strukturelle ressurser om *menneskelig elendighet*. Hvilke ferdigheter hadde Karl internalisert av denne ressursen? Økonomisk viste sosialkontoret individet at det ikke klarte seg selv. Karl visste at han var økonomisk avhengig av andre. Sosialt viste sosialkontoret individet at det ikke hadde tilgang til prestisjefylte kollektiv eller kretser. Karl forsto seg nettopp som tilhørende samfunnets utskudd og verdiløse. Kulturelt trakk sosialkontoret individets ferdigheter i tvil. Karl forsto seg heller ikke å ha noe verdifullt å tilby.

Syntesen av disse erfaringer og ressurser uttrykte Karl med identiteten (Karl som) *overflødig*. Dermed reproduiserte han også det strukturelle forhold, at marginaliserte og utstøtte fikk innrette seg, og ta hva de ble tilbudt. Dessuten hørte denne identiteten hjemme i verdenen av samfunnsdeltakelse, som yrkeslivet utgjorde. Som en kvalitet ved denne verden, fikk identiteten *uønsket* kun plass som del av en foraktende verden. Når han møtte nektelsen av sitt forsøk på å forme livet sitt, med å projisere identiteten *uønsket*, hevder vi at han samtidig produserte erfaringen om at han ikke kunne forfølge det som han ønsket å prøve på. Dermed produserte han også indirekte det strukturelle forhold, at de elendige og utstøtte var forhåndsbestemte og skjebnestyrt.

Vi forstår derfor skam som en følelse som individet kan føle, når det ikke har noe å bidra med til samfunnet. Sosialantropologen Pitt-Rivers definerer skam som bekymring for ens rykte. Skam er hva som gjør en person følsom for presset som øves av offentligheten (Pitt-Rivers 1965: 42). Et ytre press bevirker en indre mekanisme. Gilmore anerkjenner sine fagfeller Pitt-Rivers og Peristiany, og holder en psykologisk forklaring som et interessant supplement til å forstå hvordan individet blir skamlig (Gilmore 1987: 12). Et slikt press er selvsagt relevant for skamfølelse. Men Pitt-Rivers og Gilmores perspektiv kan ikke forklare skammen som individet også kan føle, når presset uteblir. Den vedvarende skamfølelsen over å ikke ha noe å bidra med, måtte Karl aktivt opprettholde i interaksjonen med miljøet som han levde i. Hvis Sartre har rett i

at objektene fengsler den emosjonelle bevisstheten, spør vi nå hvordan vi skal forstå objektene. Fra Sartre utleder vi at skamfølelse kan bli altoppslukende, fordi den følelsesmessige bevisstheten oppfatter noe mer i objektene, enn hva de er i virkeligheten. Det er konstitutivt for skamfølelsen at den legger til objektet noe, som uendelig transcenderer det. Med Sartre hevder vi derfor at det finnes en egen verden av skamfølelse. Her er relasjonene til tingene som bevisstheten har grepet utelukkende magiske. Forakt blir ikke bare den nåværende tilstanden til tingen. Forakten strekker seg ut over, og mørklegger fremtiden. Den er en avsløring av meningen til verden. Fra Sartre hevder vi derfor at i hver følelse strekker det seg derfor ut et mangfold av affektive utstrekninger inn i fremtiden, og presenterer den i et følelsesmessig lys. Karl levde derfor følelsesmessig en forakt, som gjennomtrengte ham, og som omga ham i alle retninger (Sartre 2004: 53-4).

Denne følelsesmessige relasjonen til omverdenen brukte Karl i møtet med det nye arbeidsmiljøet. Han ble først tatt inn som ryddegutt. Dernest ble han malerlærling, uten at han kunne få offisielle papirer som bevis. Karl fortalte at han lot seg styre og korrigere av folk av "samme kaliber", som var 10-15 år eldre. Han livnet til under intervjuet, da han fortalte dette. Det virket som en periode som han var stolt av, og som han gjorde seg positive erfaringer under. Ved å la seg "styre og korrigere", forsøkte han å bli godtatt av et voksent kollektiv, gjennom å bli voksen. Karl hadde opplevd at han ikke kunne gjøre hva som helst her i livet. Det hang sammen med lærdommen om at han var økonomisk avhengig av andre og at han tilhørte samfunnets verdiløse. Han reproduerte derfor ressursen *menneskelig elendighet*. Det hang igjen sammen med at han overtok autoriteters definisjoner uten å mukke, og at han ikke krevde noe og var hard mot seg selv. Han reproduerte derfor også ressursen om *definisjonsmakt* fra barndommen.

To punkter om den biografiske metoden. For det første eksisterer barndomsressursen kun sammen med personlige erfaringer, i syntesene som utgjorde ulike identiteter i barndommen. Disse avdekket vi over. Det innebærer at når vi i den kommende teksten hevder at Karl reproduerte barndommens ressurser, underforstår vi at han også reproducerer hele syntesen som ressursene inngikk i. For det andre kunne vi i den kommende teksten fortsatt med å angi eksplisitt de ressurstypene, som vi tolker at Karl brukte. Men det gir en oppramsende fremstillingsform. Derfor unngår vi dette, men påpeker heller at Karl anvendte synteser av barndomserfaringer, erfaringer fra det voksne liv og strukturelle ressurser fra det aktuelle mediasjonsleddet.

I dette tilfellet ser vi at han brukte erfaringer og ressurser for å bli voksen mann. Han brukte derfor også strukturelle ressurser om *mandighet*. Hvilke ferdigheter hadde arbeidskollektivet tilbudt Karl å internalisere av denne ressursen? Arbeidskollektivet viste

individet at menn ordnet økonomi ved forsørge seg selv. Karl forsto seg derfor nå som selvforsørgende. Arbeidskollektivet også individet at menn ordnet sosialitet etter menns ønsker og behov. Karl forsto seg derfor etter hvert berettiget til å ta seg mer til rette. Og arbeidskollektivet viste at kulturelle aspekt ved menns liv, var knyttet til praktiske ferdigheter og arbeidsrelatert virksomhet. Karl anerkjente derfor viktigheten av å lære et håndverk.

Syntesen av erfaringer og ressurser uttrykte Karl med identiteten (Karl som) *kjempende mann*. Dermed reproduerte han indirekte det strukturelle forhold, at marginaliserte menns muligheter var forhåndsbestemte. Når han møtte "styring og korrigerende" med å projisere identiteten *kjempende mann*, hevder vi at han samtidig produserte erfaringen om at han verdsatte, og forsto seg som del av, arbeidsmenn og deres verden. Han produserte derfor også indirekte det strukturelle forholdet at manuelt arbeidende menn var de virkelige menn, og at det lå stor prestisje i å beherske et håndverk.

Karl opplevde seg som en voksen mann *in spe*, i et miljø som han fant seg til rette i. Denne verden tilbød alt han trengte: Arbeid, penger, folk å omgås og bekreftelse på at han var verdsatt. Han ble også deltaker i samfunnet via arbeidskollektivet. Perioden fra han var cirka 17 til han ble cirka 24 år, later til å ha vært den beste perioden i Karls liv. Oven i kjøpet traff han en kvinne. Henne ble han samboer med, og da Karl var 25 år, ble han far. Med samboerskapet bekreftet han sin status som voksen mann og deltaker i samfunnet. Han reproduerte derfor opplevelsen av å være en arbeidskar. Det hang sammen med innsiktene om at han nå var selvforsørgende, kunne ta seg mer til rette og mestret et håndverk. Fra barndommen hadde han lært at materielle ressurser ga rett til tilstedeværelse, og at bemidlede kunne innta en redskapsforståelse av andre. Vi ser at han også brukte erfaringer og ressurser for å bekrefte seg selv. Han brukte derfor strukturelle ressurser om *samfunnsdeltakelse*. Hvilke ferdigheter hadde anleggsyrket, som nå medierte klassekampen, tilbudt Karl å internalisere av denne ressursen? Det viste individet at samfunnsdeltakelse krevde økonomisk selvstendighet. Karl forsto seg nå som økonomisk selvstendig. Anleggsyrket viste også individet at samfunnsdeltakelse krevde en eller annen form for sosialt anerkjent status. Karl forsto seg derfor som et likeverdig medlem av samfunnet. Og yrket viste individet at samfunnsdeltakelse forutsatt at individet bedrev lovlydig virksomhet, og hadde en viss materiell standard å vise til. Karl forsto seg derfor som en berettiget deltaker, som hadde produkter av et arbeid å vise til.

Syntesen av erfaringer og ressurser uttrykte Karl med identiteten (Karl som) *respektert mann*. Dermed reproduerte han indirekte også det strukturelle forholdet at arbeidsmenn var de som var virkelige menn, og at det lå ære i å representere et håndverk. Når han møtte samværet med kvinner med å projisere identiteten *respektert mann*, hevder vi at han samtidig produserte erfaringen om at kvinner bekreftet ham som mandig. Dermed produserte han også indirekte det

strukturelle forholdet at arbeidsmenn var avhengig av å være standsmessig kapable og i vigør, for å være sammen med kvinner.

Dette endret seg da han ble far. Han og samboeren bestemte at hun skulle skjøtte barn og hjem, mens han tjente penger. Det ser ut til at han forsto forsørgeransvaret annerledes enn samboeren. Karl nektet nemlig å gi av pengene som han tjente. Det er vår tolkning at han forsøkte å bekrefte sin verdighet, og markere at han bestemte over familien. Han reproduserte derfor sin opplevelse av at han var mandig overfor kvinner. Det hang sammen med innsikten om at all økonomisk makt tilfalt den som tjente pengene, og at det kun var mannen som kunne gjøre det i et forhold. Dessuten at hadde han lært at det var ham, som lønnsarbeider, som var det likeverdige medlemmet av samfunnet, og som produserte noe verdifullt. Fra barndommen hadde han lært en redskapsforståelse av andre, og at barn og kvinner ikke skulle kreve noe.

Samtidig brukte han erfaringer og ressurser for å markere makten, som han hadde i kraft av å være mann. Han brukte derfor også strukturelle ressurser om *mannsmakt*. Hvilke ferdigheter hadde anleggsyrket tilbudt Karl å internalisere av denne ressursen? Arbeidskollektivet viste individet at mannen hadde bestemmelsesrett over materielle ressurser, selv om det ikke nødvendigvis sa noe om prioriteringen av midlene. Karl forsto seg derfor som rettmessig herre over midlene. Arbeidskollektivet viste også at menn solidariserte seg med menn, og at kvinner var tjenere som skulle gjøre arbeidsdagen deres mulig. Fra dette forsto Karl at familien var der for ham. Og arbeidskollektivet viste individet at mannens virksomhet var den verdifulle, mens kvinners virksomhet var kjærkommen, men selvsagt. Karl forsto derfor sin virksomhet som viktig, men ikke samboerens.

Syntesen av erfaringer og ressurser uttrykte Karl med identiteten (Karl som) *hersker*. Dermed reproduserte han indirekte også det strukturelle forhold at arbeidsmenn var avhengig av å være standsmessig kapable og i vigør, for å være sammen med kvinner. Etter at samboerrelasjonen var endret, hørte dessuten denne identiteten hjemme i en verden av omsorg, som kvinnen og barnet utgjorde. I denne verdenen fikk en slik identitet kun plass som del av en foraktende verden. Karl følte derfor skam. Når han møtte krav om underhold og omsorg med å projisere identiteten *hersker*, hevder vi at han samtidig produserte erfaringen om at han var sårbar og truet, og manglet kunnskap om å være en omsorgsperson. Dermed produserte han indirekte det strukturelle forhold, at menns engasjering i hjemmesfæren, gjorde dem sårbare.

Vi forstår skam som en følelse som individet kan føle, når det opplever at det er utilstrekkelig til å hjelpe andre. Vi mener Fekjær støtter dette, når han hevder at kan føle skam over at dets atferd har rammet andre (Fekjær 2006: 178-9). Vi hevder at skam over utilstrekkelig omsorgsyting knyttes av individet til andre områder av dets liv, og setter i gang en selvransakelsesprosess for å rasjonalisere og forstå ens tilkortkommenhet. I Karls tilfelle var

dette en overgangsfase, hvor han igjen ble konfrontert med personlig ukyndighet i ulike forhold. Vi hevder at skamfølelsen var relatert til en rekke andre forhold, som sammen gjorde ham ustabil. Sartre betoner muligheten for at følelse kan vedvare på subtilt nivå. Fra Sartre utleder vi at Karl levde kvaliteten foraktende på subtilt nivå. Karl levde det foraktende ved verden i en bevissthetsmodus, der det foraktende bare kunne glimtes gjennom et slør. Sartre hevder at individet ikke trenger å være meget beveget, for likevel å forstå hele livet som katastrofalt. Katastrofen bare glimtes, men det er tilstrekkelig til at den tros på. Fra Sartre utleder vi at Karls skamfølelse så ut til å være langt sterkere, enn hva den var, siden han fornemmet en intens katastrofe *gjennom* den (Sartre 2004: 55).

Vi finner grunn til å hevde at Karl fornemmet en katastrofe, når vi ser hvordan han oppførte seg i hjemmet. Karl turet frem som det passet ham. Dette ble selvsagt ulevelig for samboeren. Hun var nødt konfronterte ham, sannsynligvis hyppig, om å få penger til barn, hjem og seg selv. Karl møtte kravene med å bli "truende og veldig ubehagelig å ha med å gjøre", for å sitere ham selv. Han forsøkte å tvinge vekk med vold, hva han oppfattet som et fiendtlig aspekt ved verden, nemlig hans omsorgsansvar for andre. Han reproduserte derfor erfaringen om at han var sårbar og truet, og at han var i en situasjon som han ikke kunne flykte fra på det realistiske planet. Som en kontrast, hang dette sammen med innsikten om at Karl forsto seg som rettmessig herre over midlene, og at familien var der for ham. Dessuten hadde Karl lært fra barndommen av at vold var greit, og at den sterkestes perspektiv gjaldt. Han visste at verken politi eller andre kom til å gripe inn, skulle han gjøre alvor av truslene. Hans erfaring var at vold mot kvinner og barn var *de facto* tillat. Han fremsa trusler med troverdighet.

Men vi ser også at han brukte erfaringer og ressurser for å bruke trusler om fysisk vold til å nedkjempe det fiendtlige aspektet ved verden, som truet hans forståelse av seg selv som mann. Han brukte derfor også strukturelle ressurser om (*mandig*) vold. Hvilke ferdigheter hadde anleggsyrket tilbudt Karl å internalisere av denne ressursen? Det viste at det var viktig for menn å markere sine materielle ressurser. Karl forsto det derfor som en mulighet å holde på midlene sine. Yrket viste også at den sterkeste hadde rett til å utfolde seg. Karl forsto det derfor det å være hensynsløs som akseptert. Og yrket viste at fysisk styrke var verdsatte kulturelle aspekter ved mandighet. Karl forsto det derfor som akseptert å henvise til anvendelsen av denne styrken, for å få sin vilje. Derfor var det heller ikke noe i veien for å opplyse om det gjennom trusler.

Syntesen av erfaringer og ressurser uttrykte Karl med identiteten (Karl som) *kjempe*. Dermed reproduserte han indirekte også det strukturelle forhold, at menns engasjering i hjemmesfæren, gjorde dem sårbare, og at menn skulle holde hjemsfæren på en viss avstand. Dessuten hørte denne identiteten hjemme i verdenen av resonnering og samtale, som samboeren utgjorde. I denne verden fikk en slik identitet kun plass som del av en foraktende verden. Den

ødela alt samspill, og ble valgt for å avskjære muligheten for å måtte komme med innrømmelser. Når han møtte krav om underhold og omsorg med å projisere identiteten kjempe, produserte han samtidig erfaringen om at han var hjelpeløs i situasjoner som krevde talehandling. For å møte den type situasjoner, var fysisk makt det middel som han behersket. Dermed produserte han også indirekte det strukturelle forhold, at menn ble sårbare i situasjoner, som innebar at det ble satt spørsmål ved deres mandighet. Scheff hevder at drivkraften i mange krangler, er skammen som finnes i feltet mellom to personer. Hver part trues og skammes av den andre, og hver part ser kun den andres trussel. Slik oppstår en symmetrisk skamrelasjon (Scheff 1999: 170). For Karls vedkommende kan forklare en slik intens relasjon, med hva Sartre sa over om fangetakelsen av den emosjonelle bevisstheten (Sartre 2004: 52-3). Samboeren ble et av objektene i den foraktende verden for Karl. Samtidig var han uløselig knyttet til henne, slik at skamfølelsen hele tiden eskalerte. Den umulige oppgaven Karl fikk, var å unnsnippe dette fiendtlige aspektet ved verden. Til slutt nøytraliserte han den umiddelbare situasjonen med trusler om vold. Slik kom han ut av den umiddelbare fangetakelsen av bevisstheten. Men som vi har sett, vedvarte skamfølelsen på lavere intensitet. Han omformet derfor kun en påtrengende skam, til en skam som lignet en vedvarende og underliggende stemning.

Karl var derfor en hensynsløs og selvgod mann, i et samfunn der det var greit å ta seg til rette på tvers av kvinner og barn. I samme periode som barnet kom, startet også Karl opp som selvstendig næringsdrivende. Karl hadde tidligere opplevd at han kunne lykkes, om han fikk gjøre som han ville. Han hadde også lært at han fikk ture frem, uten at offentlige myndigheter grep inn, og at familiens midler var hans eiendom. Dermed reproduiserte han sin identifisering med faren. Men han ønsket samtidig å legge tiden som svart arbeider bak seg. Det var samtidig både en innrømmelse av, og et oppgjør med, fortiden som halvkriminell. Han brukte derfor også strukturelle ressurser om *anstendighet*. Den nye institusjonen som formidlet klassekampen til Karl, var yrket *selvstendig maler*. Hvilke ferdigheter hadde yrket som selvstendig maler tilbudt Karl å internalisere av ressursen *anstendighet*? Dette yrket viste individet at det var viktig å ha et ordnet forhold til økonomi. Karl forsto seg derfor som en forvalter av en økonomi. Yrket viste også individet at det var det deltok i samfunnet. Karl forsto seg derfor som skikket til å delta i en større del av samfunnet. Og yrket viste individet at det behersket anerkjente ferdigheter. Karl forsto seg derfor mer aktet.

Syntesen av erfaringer og ressurser uttrykte Karl med identiteten (Karl som) *aktverdig*. Dermed reproduiserte han indirekte det strukturelle forhold, at menn bevarer deres mandighet, når de får ta sider ved seg selv for gitt. Når Karl møtte kravet om å delta i samfunnet med å projisere identiteten *aktverdig*, hevder vi at han samtidig produserte erfaringen om at han hadde

muligheten til å delta, om han forsøkte. Han var på ingen måte utestengt, så lenge han fikk være virksom på sine premisser. Dermed produserte han også indirekte det strukturelle forholdet at det å være mann, innebar å kunne gjøre som en selv ønsket.

Fra nå av, altså fra da Karl var rundt 25 år, gikk han inn i en vanskelig periode. Vi har sett at han ikke mestret omsorg og forsørgeransvar. Å dra i gang et eget foretak var også en utfordring, især når han behersket skriving og lesing dårlig. Han hadde sakte men sikkert i løpet av 20årene glidd inn i den samme posisjonen overfor samboer og barn, som hans far hadde overfor Karl og hans mor. Det ga muligheten til å utfordre gamle selv. En slik intetgjøring var uvergelig knyttet til angst. Men Karl bekreftet kun angsten, når han kopierte faren. Vi hevder derfor at Karl følte seg fanget, og tvunget til å forholde seg til de vonde minnene som dette vekket. Da han var rundt 30 år forlot samboeren ham. Dette ville ikke Karl si noe særlig om. Like etter, på begynnelsen av 1990tallet, gikk Karl på en arbeidsulykke. Denne var voldsom, og han ble arbeidsufør som anleggsmaler. Personaliseringen i etter dette følger i neste kapittel.

5.1.4. Sammenfatning.

I 5.1 så vi at skamfølelse glir inn i andre følelsers struktur, eller omvendt. Dette kan gi ulike typer skamfølelse, som like fullt har det til felles at de defineres som *foraktende verden*. Men denne foraktende verden må tros på, og skammen må gjennomleves av individet, uansett om den finnes på høyt og umiddelbart eller lavt og vedvarende nivå. Individet lever den foraktende verden bevissthetsmessig, men må samtidig omforme kroppen og innta holdninger til verden. I denne omformingen fangetas bevisstheten av objektene i den foraktende verden.

. Dette krevde en forståelse av nåtid, der tilstedeværelse til væren er individets tilstedeværelse, i den grad at det er *ikke*. Vi hevdet med Sartre at Nåtiden er *ikke*. Individet er alltid tilstede til andre væren. Det har tilstedeværelse til væren så nær som mulig, uten identifikasjon. Gjennom *der-et* er individet bundet til å bevirke væren til å være *for* det. Individets nåtid blir tilstedeværelse til væren-i-seg.

5.2. Drøfting av forholdet mellom handling og struktur.

I 5.2 avklarer vi kontrasten mellom bevissthetsforståelsen til Sartre og Misheva. Dette danner 3 punkter om Mishevas subjektforståelse, som vi kritiserer med Bourdieus sosiologi. Hensikten er å komme frem til hvordan vi skal forstå individet som en syntese av handling og struktur.

5.2.1. Bourdieus kritikk av objektivistiske skamforståelser.

Det første punktet angår vår påstand om at Misheva forstår bevisstheten som et element, som må passivt innholdsfylles av omgivelsene. Det blir også delvis direkte styrt, idet individet omformes av systemet om det handler galt. Sartre derimot forstår bevisstheten som atskilt fra strukturer. I sin tilstedeværelse til væren-i-seg, avgjør det selv om det skal avvise, eller ta til seg, hva det møter. Det velger selv å la seg regulere av omgivelsene. Det innebærer at hva som skiller de to, er spørsmålet om individets selvstendighet. Den tidlige Sartres bevissthet er fri, i den forstand at den er en skilt fra væren, fra selvet. Mishevas bevissthet er sammensmeltet og i full identitet med væren, en væren som er definert og styrt eksternt.

Det problematiske med å forstå bevisstheten som en forlengelse av væren-i-seg, er at bevisstheten gjøres til et medium for systemet. Den tilkjenner kun systemets egenskaper gjennom dens utføring av oppgaver. Med Bourdieu hevder vi at individets handlinger reduseres til rituelle utføring av regler. Disse verdilades som negative eller positive, alt etter hvordan vi vurderer dem som produktet av manglende lydighet til en norm, eller manglende konformitet til en ubevisst modell (Bourdieu 1990: 16). Vi spør derfor hva som er funksjonelt for systemets reproduksjon, for å klassifisere hvilke utføring som er rette og gale. Utføringene vil igjen vise til en bevissthet, hvis konstitusjon gis eksplisitte eller implisitte fordeler eller lyter, alt etter etterlevelsen av systemets regler. Ulydighet til regler og trossing av verdier, viser derfor til en mer eller mindre patologisk bevissthet, samtidig som den befester en skyggeessensialistisk forståelse av bevisstheten. Ved å akseptere en slik forståelse av bevisstheten, underforstår vi den rådende sosiale ordens herskende gruppes interesser, og dens rett til å definere både verden og individet.

Det innebærer at vi heller forstår bevisstheten gjennom individets handlinger. Handlingene ses som *sosiale* strategier. Individet handler som det gjør, fordi det selv har valgt handlingene som svar på dets selvforståelse i møtet med verden. Men utformingen av individets strategier er også objektivt definert av strategienes posisjoner i et system av strategier, som forvalter symbolsk kapital. Med Bourdieu forstår vi dette systemet av strategier, som et system som utgjør individets habitus. Habitus er systemet av strukturerte og strukturerende disposisjoner til å tenke og handle, og derfor også prinsippet for individets konstruksjon. Fordi strategiene er orientert mot forvaltningen av individets symbolske kapital, er de samtidig reproduksjonsstrategier (Bourdieu 1990: 16). Individets bevissthet forstås altså som en habitus. Habitus tenker og handler selv. Men det gjør det med strukturelle ressurser, som er spesifikke for plassen som det har i et system av bestemte ressurser. Habitusbegrepet er derfor et forsøk på å forstå individets handlinger som samtidig et produkt av både individets egne handlinger og av

strukturelle betingelser (Bourdieu 1990: 52). Personer med samme plass i et system tenderer derfor til å ha likt habitus, og tenker og handler derfor likt i en rekke sammenhenger. Habitusbegrepet ønsker derfor å være samtidig et begrep om individuell og kollektiv bevissthet, eller rettere sagt: En uløselig syntese av de to. Vi kan føye til at med sine mer eller mindre like disposisjoner, bidrar en bestemt gruppe til å reprodusere strukturelle forhold, som igjen reproducerer de bestemte disposisjonene for å tenke og handle.

En slik samlende forståelse av individet, som har permanens over tid og rom, bringer oss til det andre punktet. Misheva hevder nemlig at selvet som formes i barndommen, formes av typen hjemssystem som det fødes inn i. Denne formingen lar seg ikke endre. Derfor er et selv ferdigformet i barndommen, og determinert. Siden inngår individet i flere systemer, som alle gir det selvene som finnes i dem. Det er dermed et paradoks at disse systemene samtidig ikke får gi det bestemte egenskaper. Det må derfor finnes en bevissthetssekstern mekanisme som forhindrer tilføringen av bestemte egenskaper. Misheva tenker seg derfor at individet besitter multiple selv. Individet beveger seg friksjonsfritt mellom disse selvene, men de modifiseres av en bevissthetssekstern størrelse. Sartre hevder derimot at bevisstheten er en helhetlig størrelse, som alltid er en relasjon til selvet. Gjennom *der-et* er den bundet til å bevirke væren til å være *for* seg selv. Gjennom sin tilstedeværelse avdekker derfor bevisstheten væren som *samværende*, slik at de utgjør en helhetlig verden.

Det innebærer at hva som skiller Mishevas bevissthetsforståelse, er at Misheva tilkjenner individet et selv som er helhetlig utformet og uforanderlig av bevisstheten, alt etter hvilket system som individet inngår i. Bevisstheten er i realiteten dermed kun en beholder for eksternt formete selv. I tillegg kan selvenes karakter modifiseres av kroppslige mekanismer. Mishevas individ mottar selvet, og derigjennom verden. Sartres individ former både sitt selv og karakteren til verden som det bor i.

Det problematiske med å hevde at bevisstheten forandres nærmest fullstendig etter systemet som den inngår i, er at alle objektive størrelser i så fall finnes uavhengig av individets bevissthet og vilje. Med Bourdieu hevder vi at representasjonene som individet forstår seg selv med, ikke er annet enn "rasjonaliseringer", "ideologier", "fordommer" og lignende. I samme bevegelse etablerer vi et brudd mellom vår teoretiske kunnskap og all praktisk kunnskap. Vi avviser dermed at sosialvitenskap også angår vitenskapelige beskrivelser av førvitenskapelig erfaring, og vår relasjon til individet blir som forholdet til en fullstendig fremmed (Bourdieu 1990: 26). Vi glemmer dermed hva vi skriver inn i utvendigheten som vi har til individet. Bourdieu hevder at vi dermed for det første feiler i objektiveringen av vår objektivende relasjon: Vi er ikke i stand til analysere forholdene til produksjonen av, og funksjonen til, "følelsen for det sosiale spillet". Det er nettopp den gjør det mulig for oss å ta for gitt meningen

som objektiveres i systemene. For det andre blir vårt krav om et absolutt observasjonspunkt, implisitt et krav om makt over de observerte (Bourdieu 1990: 26-9). Individets bevissthet blir dermed produktet av forskerens relasjon til verden. Protesterer individet på bestemmelsen av seg selv, angriper det ikke bare denne relasjonen, men hele systemet som muliggjør observatøren. Individet kan følgelig ikke kjenne sin egen bevissthet, eller engang vite årsaken til hva det gjør. Vi kan heller ikke forstå hvordan individet får initiativet til å flytte seg fra ett system til det neste, altså forklare endring.

Med Bourdieu hevder vi dette innebærer at vi heller skal se våre egne erfaringer som både betingelsen til, og produktet av, de objektiverende operasjonene som vi utfører, når vi bestemmer individers forståelse av verden. Vi anerkjenner dermed vårt arbeid som konstruksjoner av konstruksjoner som individet utfører (Schutz 1962: 59, i Bourdieu 1990: 26), og redegjørelser av redegjørelsene som individet produserer, og som det selv produserer meningen med verden gjennom (Garfinkel 1967, i Bourdieu 1990: 26). Forstår vi bevisstheten med habitusbegrepet, tillater det et bedre forsøk på å tolke individets forståelse av verden, som en forståelse som individet skaper. Det er en forståelse som samtidig er en konvertering av de strukturelle ressursene som dets plass i det sosiale rom gir individet å bruke til å tenke og handle.

At individet selv skaper en slik forståelse av verden, bringer oss til det tredje punktet. Misheva hevder at en slik deltakelse ikke nødvendigvis er mulig for alle individer. Hun hevder at bevisstheten fikk sine følelser og ressurser til å tenke av et system. Dermed kan individet heller ikke være engasjert i sine følelser eller tanker. Det kan bare utføre dem, og i realiteten er de heller ikke individets. Mishevas bevissthet er derfor identisk med atferden som det utførte. Hun skiller ikke mellom følelser og atferd. Sartre hevder derimot at den indre relasjonen mellom bevisstheten og selvet gjør at bevissthetens væren alltid er der, i det reflekterte. Negasjonen er den indre relasjonen mellom dem. Derfor har ikke individet annet valg enn å være engasjert i sine følelser. Det innebærer at hva som skiller Sartre og Misheva, er at Mishevas individ egentlig ikke har noen bevissthet, forstått som en aktivt fungerende størrelse som er av noen betydning.

Det problematiske med ikke å tilkjenne en bevissthet, er ifølge Bourdieu at vi tvinges til å anerkjenne universaliteten og evigheten til de logiske kategoriene, som styrer "bevissthetens ubevisste aktivitet" (Bourdieu 1990: 41). Disse kategoriene finnes i det sosiale systemet som individet lever i. Bourdieu hevder at systemet er lukket, sammenhengende og relativt uforanderlig, og består av logisk nødvendige og objektive forbindelser for assosiering og meningsdannelse. Disse forbindelsene er individets grenser. Individets følelser og resonnering er derfor systemets momenter og bevegelser (Bourdieu 1990: 30). Dette lar oss *de facto*

determinere individets handlinger. Og systemet kan behandles som en størrelse med en sosial målrettethet. Det lar oss personifisere systemet, og gjøre det ansvarlig for historiske handlinger. Bourdieu sier at denne determineringen også gjør at vi går fra virkelighetens modell, til modellens virkelighet. Det primære å forstå, blir hvordan individet (ubevisst) rekonstruerer modellen med sine handlinger. Individets handlinger gis en finalitet uten at individet er bevisst om handlingenes mål. Med begrepet om det ubevisste lokaliserer vi finalitet i en mekanisme, en slags *Deus ex machina* (Bourdieu 1990: 37-40). I den grad vi kan snakke om en bevissthet hos et slikt individ, er det en størrelse som fullstendig er underlagt alle betydninger av eksternt styring.

Det innebærer at vi heller undersøker vårt perspektiv, forholdet til handlingene som det gir oss og konsekvensene av dette. Bourdieu hevder at vi gjør det, ved å starte med en teori om praksis, altså handlinger og produktene av disse, og objektiverer vårt sted, som er stedet til den objektive og objektiverende observatøren (Bourdieu 1990: 31). Vi kartlegger derfor det sosiale system som individet befinner seg i. Tolkningene av individets praksis må dernest forstås i forhold til hvilke disposisjoner som dets plassering i det sosiale rom gir det, og som det følgelig reproducerer. Disse disposisjonene er inkorporerte i individet, sier Bourdieu, og er én av mediasjonene som de objektive strukturene til sist strukturerer all erfaring gjennom (Bourdieu 1990: 41). Vi må med andre ord avdekke individets habitus. En konsekvens er at skam ett sted i det sosiale rom, ikke trenger finnes et annet sted. Folk med ulike habitus vil kunne føle skam for ulike ting, så vel som å handle ulikt for skam følt for samme forhold.

5.2.2. Sammenfatning.

I 5.2.1 har vi avklart at Bourdieu forstår individets bevissthet som en habitus. Habitus tenker og handler selv, men med strukturelle ressurser, som er spesifikke for plassen som det har i et system av bestemte ressurser. Habitusbegrepet er derfor Bourdieus forsøk på å forstå individets handlinger som både et produkt av individets egne handlinger og av strukturelle betingelser. Forstår vi bevisstheten med habitusbegrepet, tillater å tolke individets forståelse av verden, som en forståelse som individet skaper gjennom konverteringen av de strukturelle ressursene, som dets plass i det sosiale rom gir det å bruke til å tenke og handle.

6. Karls personalisering og Giddens' skamforståelse.

Kapitlets hensikt er å drøfte bevissthetsforståelsen til skamforståelsen, som vi utleder fra Giddens' sosiologi. Vi undersøker dens temporalitet, og hvordan den lar individet forholde seg til struktur. I 6.1 setter vi andre del av Karls personalisering. Vi utfører temporale drøftinger av bevissthetsforståelsen til Giddens' skamforståelse. Vi avklarer hans subjektforståelse, og drøfter hvordan den lar individet forholde seg til fremtid. Vi kritiserer hans antagelser, og argumenterer for en annen forståelse av fremtidens betydning. I 6.2 kritiserer vi Giddens' posisjons ivaretagelse av forholdet mellom handling og struktur. For å gjøre dette, tar vi med oss fra 6.1 Giddens' subjektforståelse, og hva vi sluttet om Sartres forståelse av individets relasjon til nåtid. I kontrasteringen av disse to posisjonene får vi frem premisser, som Giddens har om individet som handlende subjekt. Disse kritiserer vi med Bourdieus sosiologi. Derneft argumenterer vi for Bourdieus habitusbegrep som et alternativ til Giddens' subjektforståelse.

6.1. Personalisering. Skamfølelse og fremtid.

6.1.1. Tiden etter ulykken.

Ulykken ga en brå slutt på arbeidet, og sendte ham tilbake til sosialkontoret. Samtidig hadde han levd i ensomhet en stund. Like etter ulykken innledet derfor Karl et forhold med en ny kvinne, som han raskt fikk to barn med. Ved å finne en ny samboer, forsøkte Karl å fortsette livet slik det var. Han hadde både opplevd at han hadde muligheten til å være en deltaker i samfunnet, men også at svekkede og avhengige mennesker var utsatte og truet. Samtidig holdt han fast ved at et forhold skulle fungere på hans premisser. Og han hadde lært at å inngå i et forhold, gjorde det enklere for ham å være en aktet samfunnsdeltaker. På grunnlag av dette hevder vi at han også brukte erfaringer og ressurser, til å flykte fra erkjennelsen av at han var svekket. Han brukte derfor også strukturelle ressurser om *svakelige mennesker*. Nå var det igjen sosialkontoret som formidlet klassekampen til Karl. Hvilke ferdigheter hadde sosialkontoret tilbudt Karl å internalisere av denne ressursen? Sosialkontoret viste at mennesker som var avhengig av økonomisk hjelp, i en viss forstand var hjelpeløse. Karl forsto seg derfor som umyndiggjort. Sosialkontoret viste også at folk som mottok hjelp, ordnet sin sosialitet ved å ikke delta i kollektiver, som andre deltok i. Karl forsto seg derfor ekskludert fra ulike muligheter. Og sosialkontoret viste at det kulturelle aspektet ved hjelpavhengiges liv, var karakterisert ved at de var blitt udyktige i noe. Karl forsto seg derfor verdiløs og overflødig.

Syntesen av erfaringer og ressurser uttrykte Karl med identiteten (Karl som) *udyktig*. Dermed produserte han indirekte også det strukturelle forholdet at å være mann, spissformulert innebar å kunne gjøre som han ville. Dessuten hørte denne identiteten hjemme i verdenen av prestasjonskrav, som Karl forsto at samfunnet utgjorde. I denne verdenen fikk en slik identitet kun plass som del av en foraktende verden. Når han møtte ensomhet og mindre deltakelse i sosiale kollektiv med å projisere identiteten *udyktig*, hevder vi at han samtidig produserte erfaringen om at hans liv var endret, og at han fant det vanskelig å stole på en god fremtid. Dermed produserte han også indirekte det strukturelle forholdet at folk som var hjelpavhengige, hadde få muligheter.

Vi forstår derfor skam som en følelse som individet kan føle, når det opplever at det foreligger uuttalte forventninger til det, som er vanskelige å imøtekomme, og at det derfor svikter andre. Større eller mindre overganger i livet blir perioder, hvor skam enten bekreftes eller konfronteres. Dette knytter skam til samvittigheten for andre. Scheff bifaller også en slik sammenheng (Scheff og Retzinger 1991: 167). Videre utleder vi om skamfølelse, at den er uløselig knyttet til konstruksjoner av kjønn. Lindisfame viser at menn som feiler i å vise kontroll over sin kvinne eller egen uavhengighet, mister prestisje. De blir sårbare for ytterligere

utnyttelse, og betegnes med feminine ord som svak eller myk (Lindisfame 1998: 250). Vi knytter dette til at vår kultur har hatt, og har, et patriarkalsk fokus. MacFarland hevder derfor har feminine kategorier og systemer har blitt nedvurdert og gjort mindreverdige. Men, som hun påpeker, har både kvinner og menn feminine egenskaper. Slik er skam knyttet både til kvinner generelt, og til menn som kan relateres til det feminine (MacFarland og Baker-Baumann 1990: 58). Dette faller sammen med hva vi utledet fra Sartre i kapittel 5. Objektene til verden fangetar bevisstheten, og knytter den til en assosiering med det foraktende.

Giddens er neppe uenig i dette, når han definerer skam som angsten for om fortellingen som individet bruker til å opprettholde en sammenhengende biografi med, er tilstrekkelig (Giddens 2000: 82). En slik angst leveres på det *praktiske bevissthetsnivået*. Praktisk bevissthet er "ikke-bevisst", heller enn ubevisst. Den bekrefter selvbevisstheten for individet gjennom kontinuerlig reproduksjon. Men Giddens' stratifikasjonsmodell inneholder også et ubevisst stratum, med *ubevisste* kognisjonsformer og emosjonell styring (Giddens 2000: 49-50). Det innebærer at bevisstheten ("bevisst" eller "ikke-bevisst") ikke bare er avhengig av seg selv for å føle skam. Den styres "i en del" sammenhenger utenfra, av en "u-bevissthet", som ligner en paraplybetegnelse for en rekke egenskaper. En slik styring er drevet av følelser. Vi hevder derfor at følelser i Giddens' stratifikasjonsmodell, blir utvendige mekanismer som virker på bevisstheten.

Vi utleder fra Sartre at det problematiske med at ubevisstheten frembringer skamfølelse, er at individets fremtid gjøres til ubevissthetens fremtid. Ubevisstheten er en væren-i-seg. Fremtiden eksisterer dermed som et fenomen av den opprinnelige temporaliteten til væren-i-seg-et. Og fremtiden til i-seg-et eksisterer *i-seg*, avskåret fra væren. Det muliggjør en fullstendig determinisme, som lar oss forutse fremtidige tilstander, hevder Sartre. Tiden er redusert til en illusjon, og kronologi skjuler en strengt logisk orden av avledbarhet (Sartre 2003: 147). Isteden utleder vi fra Sartre, at Karls fremtid er fremtid, kun når Karl møter noe "i verden", som kan bli denne fremtiden. Fremtid kommer derfor inn i verden gjennom Karl. I seg selv er derfor hva han møter, bare hva det er. Intet i det er potensial. Fokuset må rettes mot Karl. Som en væren som *er* sin egen væren, er han en væren som er til-å-komme for seg selv. Karls væren er konstituert av en kommen-til-seg-selv av sin egen væren. Sartre hevder derfor at kun en væren som *må* være sin egen væren, isteden for å bare være værenen, kan ha en fremtid (Sartre 2003: 147). Vi slutter derfor at Karl var tvunget til å kontinuerlig ta stilling til hva som kom av omstendigheter. Han var også tvunget til å erkjenne at han var fri til å forstå de foreliggende og kommende omstendigheter annerledes, enn hva han bestemte seg for. Og han måtte forholde seg til hva han vil gjøre med disse omstendighetene. Karl måtte derfor innse at

muligheten til å velge annerledes (men ikke hva som helst), alltid forelå. Denne erkjennelsen ville også være med ham i fremtiden, etter at fortidige fremtider var gjennomlevd.

Karl var derfor dømt til å leve med erkjennelsen om at han hadde innflytelse på sine muligheter, og at han alltid kunne handle annerledes. Når det nye forholdet fikk kort varighet, tolker vi at Karl fortsatte i samme spor som i det forrige samboerskapet. Samboeren som forlot ham. Vi hevder at Karl forsto kvinner som et middel til å benytte seg av, en ressurs til å stille for ham. Han var jo ikke engasjert i å sørge for dem, og satt seg ikke inn i deres livssituasjon. Dessuten var han neppe enklere å bo med nå, da det gikk alvorlig galt med økonomi og helse.

Han var også vanskelig å ha med å gjøre for sosialkontoret. Det er sikkert grunn til å sette spørsmål ved sosialkontorets avgjørelser også. For eksempel brukte de flere år på å bestemme Karls grad av uførhet. Det hadde Karl liten forståelse for. Han mente det gikk ut over hans grad av støtteberettigelse. Men Karls oppførsel gjorde det samtidig enkelt for dem å avfeie ham. Riktignok var han ute av stand til å jobbe som maler. Men det var fortsatt en rekke yrker, som han kunne ha. Vi antar at det var derfor at sosialkontoret meldte ham på skriveopplæring og yrkestilpasningsprogrammer. Han ble sendt på opplæring ved offentlige og private institusjoner, og fikk bærbar datamaskin til skriveopplæring. Karl møtte imidlertid bare sporadisk opp på dette. Datamaskinen solgte han, og meldte stjålet. I tillegg valgte han en amper og truende tone i møte med kuratorene. Når han saboterte kuratorene, hevder vi at han reproduerte opplevelsen av at det vanskelig å stole på en god fremtid. Samtidig hadde han lært at han var umyndiggjort og ekskludert fra ulike kollektiver. Han visste at de sterkes perspektiv var det riktige, og at materielle ressurser bestemte rett til tilstedeværelse. Fra barndommen hadde han dessuten med seg erfaringer om at like hørte hjemme hos like.

I tillegg ser vi at han også brukte erfaringer og ressurser til å forbli en mann, slik han forsto at menn var. Han brukte derfor strukturelle ressurser om *mandighet*. Men dette var andre ressurser, enn hva han hadde anvendt tidligere. Hvilke ferdigheter hadde sosialkontoret tilbudt Karl å internalisere av *mandighet*? Sosialkontoret viste at hjelptrengende menn ba andre om penger. Karl forsto seg derfor som en tigger. Sosialkontoret viste også at hjelptrengende menn innordnet seg etter andres regler. Karl forsto seg derfor som en som ble styrt. Og sosialkontoret viste at hjelptrengende menn hadde en annen kapasitet til å være virksom enn andre menn. Karl forsto seg igjen utilstrekkelig.

Syntesen av disse ressursene og erfaringene uttrykte Karl med identiteten (Karl som) *umyndig*. Dermed reproduerte han også det strukturelle forhold, at hjelpavhengige hadde få muligheter til å forme livet sitt. Dessuten hørte denne identiteten hjemme i verdenen av samfunnsdeltakelse, som de ulike kuratorene, aktivitetene og deres aktører utgjorde. I denne verdenen fikk identiteten *umyndig* kun plass som del av en foraktende verden. Når Karl møtte

krav om engasjement og skolegang med å projisere identiteten *umyndig*, hevder vi at han samtidig produserte erfaringen om at verden ikke hadde noe brukt for ham lenger. Han måtte skolere seg, skulle han ha noen fremtid. Dermed produserte han også indirekte det strukturelle forhold, at menn uten teoretiske kunnskaper var mindre nyttige. Når han saboterte, forsøkte han derfor å gjenvinne kontroll over situasjonen sin, og å bevare verdighet. Noe av hensikten var å nøytralisere skamfølelsen. Men det var ikke et bevisst mål for Karl. Den følelsesmessige bevisstheten kjente seg selv som en kvalitet ved objektene i den foraktende verdenen. Fordi han var i en konstant utsatt situasjon, inngikk skam subtilt i mye av Karls hverdag.

Vi hevder at opplevelsen av å måtte forstå seg som et objekt for resten av omverdenen i svært mye av hverdagen, er en stor kilde til skamfølelse på et lavt, vedvarende nivå. Folk som hele tiden blir bedømt og må forklare seg selv, sin bakgrunn og sine verdier må hele tiden kjempe for sin verdighet (Heiberg 2004: 50). En måte å utfordre slik skam på, er å vise frem hva som er fokuset for andres utspørring eller interesse (Vik 1996: 4). Giddens forklarer derimot hvordan skam vedvarer, ved å forklare hvordan angstfremkallende mønstre og sirkler av angst oppstår (Giddens 2000: 61). Praktisk bevissthet og hverdagsrutinene som den reproducerer, frembringer orienteringsmåter på et praksisnivå som "besvarer" spørsmålene som reises om eksistensens rammer. De skaper en "tro" på hverdagslivets sammenheng. Disse rutinene er samtidig reproduksjonen av en ikke-bevisst kunnskap om hvem vi er, som beroliger oss. Hvis disse rutinene bryter sammen og vi ikke lenger makter en ta-for-gitt-het om oss selv, lever vi en ontologisk usikkerhet, en angst. Giddens hevder at årsaken til at vi ikke makter dette, er et resultat av at vi mangler et tilstrekkelig nivå av underliggende, emosjonell forpliktelse. Denne forpliktelsen springer hovedsakelig ut av det ubevisste (Giddens 2000: 50-2). Det innebærer at individets bevissthet settes ut av spill av en ubevissthet som virker på den. Denne ubevisste tilstand hviler ved individet, som en dysfunksjonalitet, mangel eller sykелighet som preger individet. Skamfølelse blir et avvikende og iboende trekk, som modifierer bevisstheten. Bevisstheten gjøres til en væren-i-seg. Denne væren-i-seg assosieres så med det avvikende, og gis mening fra dette i større eller mindre grad.

Fra Sartre hevder vi at det problematiske med å forstå bevisstheten som modifisert av en bevissthetsekstern anomali, er at fremtiden blir et fenomen av den væren-i-seg som anomalien utgjør. Fremtiden blir et "nå", som ikke er enda. Fremtiden eksisterer da som en *representasjon*. Når fremtiden er representert, er den tematisert, og opphører å være *individets* fremtid. Fremtiden blir i stedet det likegyldige objektet til individets representasjon (Sartre 2003: 147-8). Vi kan dermed ikke snakke om at skamfølelse egentlig vedvarer. Fremtiden blir en bestemt væren, som finnes ventende på oss, og som vi går i møte, uten mulighet til å velge en annen fremtid. Isteden utleder vi fra Sartre at Karl fikk seg selv til å eksistere, som en væren som

hadde sin væren utenfor seg selv i fremtiden. Men Karl adlød ikke fremtiden. Han eksisterte kun som mangel for seg selv. Fremtiden var dermed hva som Karl måtte være, i den grad han ikke kunne være det. Karl flyktet mot det mulige, som var hva han manglet for å være seg selv. Flukten var en flukt mot selvet, som Karl sisyfosaktig var dømt til å oppnå sammenfall med (Sartre 2003: 148). Vi slutter derfor at bevisstheten er atskilt fra selvet, og eksisterer i (det uoppnåelige) forsøket på å forenes med det. Slik driver bevisstheten seg selv fremover, og tvinges til å møte ta stilling til sine betingelser.

Slik vi tolker Sartre, løper den følelsesmessige bevisstheten i subtil følelse parallelt med den refleksive bevisstheten om verden. Destruktive handlinger som sikter på å ødelegge en vanskelig verden, vil dermed samtidig opprettholde en foraktende verden, som skamfølelsen nærer seg av. Karl gjorde derfor vondt verre for seg selv i de 3-4 årene, som prosessen med sosialkontoret varte. Til slutt krevde kuratorene at Karl skulle gjennom en psykiatrisk vurdering, før de bestemte hans støtteberettigelse. Dermed måtte han vente enda en lang tid. Møtet med psykiateren var kort. Han skrev et brev til sosialkontoret, der han ba dem å følge opp Karls planer. Hvis ikke var han redd at Karl ville sabotere dem. Karl opplevde dette som unødvendig, siden skaden var iøynefallende og av fysisk karakter. Under møtet valgte Karl en amper tone, og forsøkte å instruere psykiateren. Han forsøkte med dette å bli forstått, og å forsikre seg om at psykiateren ikke tok beslutninger, som var skadelige for ham. Han hadde tidligere opplevd at verden ikke hadde noe brukt for ham i hans nåværende tilstand, og at autoriteter mente at han måtte forbedre seg. Samtidig hadde han lært å se seg som en tigger, som ble styrt av andre. Fra barndommen visste han at den sterkestes perspektiv var det viktige, og at han burde gjøre det til sitt.

Men vi ser også at han brukte erfaringer og ressurser, for å holde på den opplevelsen av verdighet som han hadde igjen. Han brukte derfor også strukturelle ressurser om *normalitet*. Dette var andre ressurser om normalitet, enn de som foreldrene hadde formidlet. Hvilke ferdigheter hadde sosialkontoret tilbudt Karl å internalisere av denne ressursen? Sosialkontoret viste at andre mennesker håndterte penger selv. Karl tvilte derfor på om han var skikket til å disponere en selvstendig økonomi. Sosialkontoret viste også at andre mennesker kunne omgås hvem de ville. Karl forsto seg derfor som en som trengte en slags godkjennelse, for å delta i sosiale sammenhenger. Og sosialkontoret viste at andre mennesker selv visste hva som var bra for dem, og arrangerte sitt liv selv. Karl forsto seg derfor som uegnet til å ta egne beslutninger, og planlegge sitt eget liv.

Syntesen av erfaringer og ressurser uttrykte Karl med identiteten (Karl som) *tilbakestående*. Dermed reproduerte han indirekte også det strukturelle forhold, at menn uten bestemte ferdigheter og kunnskaper, var av mindre nytte og verdi. Dessuten hørte denne

identiteten hjemme i verdenen av funksjonsdyktighet, som andre voksne utgjorde. I denne verdenen fikk en slik identitet kun plass som del av en foraktende verden. Karl følte derfor skam for sin tilstand, og holdt denne abstrakte gruppen som normen som han ikke levde opp til. Når han møtte psykiateren med projiseringen av identiteten *tilbakestående*, hevder vi at han samtidig produserte erfaringen om at han ikke klarte å forsvare seg mot autoriteter. Dermed produserte han også indirekte det strukturelle forhold, at menn som ikke kunne forsvare seg på bestemte konvensjonelle måter, var tvilsomme.

Vi forstår derfor skam som en følelse som individet kan føle, når det opplever at andre trekker frem dype og avgjørende trekk ved det, og vurderer trekkene med standarder, som de definerer. Elias hevder at skamfølelse er dypt forankret i omfattende sosiale ritualer, som lærer individet å foregripe seg selv som skamlig i forhold til utføringen av ulike praksiser. Individet disiplineres gjennom frykten for å utløse en potensiell skamlighet i det. Slike ritualer knyttes gjerne til disiplineringen av kropp og fysisk utfoldelse (Elias 1982: 190). Lewis viser til at stigma kan gi individet skamfølelse. Å avvike fra standarder, kan gi skam, når avvikerens forstås som ansvarlige for sitt stigma. Han hevder at stigmatisering er en virkningsfull igangsetter av skamfølelse, fordi stigmatiseringen krever en forhandling mellom en selv og ens egenskaper, så vel som mellom en selv og andres egenskaper (Lewis 1998: 127-8). Utgjør ikke både Lewis' og vår posisjon en kontrast til Giddens' posisjon? Giddens hevder at individets tilegnede rutiner, konstituerer den emosjonelle *aksepten* av den "ytre verdens" realitet. Denne aksepten er også begynnelsen på selvidentiteten, og knyttes til at individet utvikler en ramme for ontologisk sikkerhet, som bygger på forskjellige former for rutiner fra tidlig alder. Angst er nettopp ubevisst oppfattede trusler mot integriteten til denne rammen for sikkerhet (Giddens 2000: 57-9). Når Giddens setter angst i relasjon til andre fenomener, forstås angst som et brudd. Angst, og derfor skam, forstås dermed som et brudd med rutiner, og den nå- og fremtidig verden som vanene gir. Skam blir et brudd på en normalt tilstand. Og den skaper bruddet ved at ubevisste, og dermed bevissthetseksteme, forhold intervenserer. Disse forholdene formes og lagres i individet fra barndommen. Skam vedvarer derfor kun som en ubevisst størrelse, og spjærer oppbygningen til den verden som individet lever i, når den gjør seg gjeldende. Forklaringen av skammens fremkomst får funksjonalistisk karakter. For et slikt individ har derfor fremtiden allerede en affektiv mening. Individet følger en bane livet gjennom.

Vi har allerede drøftet det temporalt problematiske ved slike antagelser om bevisstheten. Her, og i de to kommende drøftingene av Giddens i 6.1, konsentrerer vi oss heller om å etablere en alternativ forståelse av fremtiden til individet, og relatere en bevissthetsforståelse til forståelsen av den temporale ekstasen. Over påsto vi at Karl hadde både en følelsesmessig bevissthet og en refleksiv bevissthet *om verden*. Vi utleder fra Sartre, at Karl hadde en tetisk

bevissthet *om* verden i form av tilstedeværelse parallelt med en ikke-tetisk selvbevissthet. Hva som således var avdekket for Karl, var den *fremtidige verden* uten at han var klar over at den var verdenen i den grad at den ville fremtre for en bevissthet. Denne verden hadde mening som fremtid, bare i den grad Karl var tilstede for den som *en annen* som han *ville komme til å bli* (Sartre 2003: 149-50). Vi slutter derfor at Karl møtte i den kontinuerlige flyten av væren må forholde seg til hva han ennå ikke var. Derfor konstituerte han seg ikke-tetisk for seg selv, som et ikke-ennå, mot det som han ennå ikke var. Han var nødt til å foregripe fremtiden, og i konstituerte seg selv i samme bevegelse. Dermed var ikke Karls skamfølelse et brudd på en likevekt, en nåtidig tilstand som representerte normalitet. Som subtil følelse inngikk den i Karls orientering mot fremtiden.

Når Karl ble sendt til psykiatrisk vurdering, var han på 50 prosent trygd, og hans støtteberettigelse var ennå ikke avklart. Dette ga både lite penger å leve av, og et liv på vent av en endelig avgjørelse. Han nektet imidlertid å resignere som klient. På et tidspunkt søkte han om midler til å starte et eget prosjekt. Det ble innvilget som et samarbeidsprosjekt mellom kommunens tekniske etat og arbeidskontoret. Karl forsøkte å komme til hektene. Han ville tilbake til det gamle livet, og gjorde et fortvilt forsøk på å løfte seg. Han hadde tidligere opplevd at han kunne stable på et foretak på bena. Men samtidig hadde han lært at han var lite skikket til å disponere en selvstendig økonomi, og at han trengte en slags godkjennelse for å delta i sosiale sammenhenger. Fra barndommen hadde han med seg at han var en *outsider*. Men vi ser også at han brukte erfaringer og ressurser for å forbedre seg. Han reproduerte derfor også strukturelle ressurser om *rehabilitering*. Hvilke ferdigheter hadde sosialkontoret tilbudt Karl å internalisere av denne ressursen? Sosialkontoret viste at rehabiliterte tjente penger selv. Karl forsto derfor at han var ansett som utilstrekkelig, til han begynte å tjene penger igjen. Sosialkontoret viste også at rehabiliterte forholdt seg til andre, og deltok sosialt. Karl forsto derfor at han var ansett som en som sto utenfor. Og sosialkontoret viste at rehabiliterte hadde tatt opp tidligere virksomhet, eller hadde lært en ny. Karl forsto derfor at han var utilstrekkelig.

Syntesen av erfaringer og ressurser uttrykte Karl med identiteten (Karl som) *jaget*. Dermed reproduerte han indirekte også det strukturelle forhold, at menn som ikke kunne forsvare seg, var tvilsomme. Dessuten hørte denne identiteten hjemme i verdenen av ubønnhørlige krav, som samfunnets krav til deltakelse utgjorde. I denne verden fikk identiteten *jaget* kun plass som del av en foraktende verden. Når han møtte opplevelsen av å leve på vent med å projisere identiteten *jaget*, hevder vi at han samtidig produserte erfaringen om at han ble motarbeidet, og at livet fortonet seg som en kamp. Dermed produserte han også indirekte det strukturelle forholdet at menn var alene om å løse en rekke problemer om personlige forhold.

Vi forstår skam som en følelse som individet kan føle, når det skal etterleve krav, som andre stiller. Den Andre er tilstede i disse kravene, men som en generalisert størrelse. Giddens sier at derimot at skamfølelse dreier seg om introjisererte personligheter, særlig på det ubevisste plan. Derfor, mener Giddens, behandler Sartre skam som et synlig fenomen. Når individet plutselig ser seg selv gjennom andres øyne, føler det skam. Giddens vektlegger også at dyp skam rommer et grunnleggende element av individets psykologiske karakter fra tidlig alder (Giddens 2000: 82-3). Muligheten for en ubevissthet er nettopp hva Sartre bygger sin filosofi som en motsetning til. Og det er uvisst hva Giddens mener med "introjisererte personligheter". Men han anerkjenner at individet besitter "ubevisste personligheter". Individet får dermed personligheter som ikke er tilgjengelig for det, og som påvirker bevisstheten. Giddens hevder at noen av dem formes allerede i spebarnsalderen. Følgelig bidrar de til å forme individets fremtidige liv. Individet går en bestemt fremtid i møte, allerede før det har sosial omgang med andre enn foreldrene. Vi har imidlertid avvist at individets fremtid utgjøres av en væren-i-seg.

Isteden utleder vi fra Sartre, at hva Karl måtte være som tilstedeværelse til væren hinsides væren, var sin egen mulighet. Karl måtte være sin fremtid, fordi han kunne være grunnlaget til hva han var, kun foran seg selv og hinsides væren. Det er bevissthetens natur at den må være "en alltid fremtidig hulhet". Det som realiseres, er en bevissthet som er konstituert i tilknytning til fremtiden (Sartre 2003: 150-1). Det innebærer at skam over de uinnfridde kravene, var én mulighet blant flere. Det var også en skam som var annerledes enn de andre skamopplevelsene, slik de var annerledes seg i mellom. Vi hevder derfor at enhver følelse av skam har sitt særpreg. Når Karl litt senere måtte gi opp prosjektet, hadde hans skamfølelse en litt annen nyanse skamfølelsene ved tidligere nederlag. Karl han brakk nemlig benet, og måtte gi opp planene sine. Like etter fikk han tilbud om full uføretrygd. Dette hadde han i utgangspunktet ikke ønsket. Han forsto seg arbeidsdyktig til en del ting, men han kunne ikke lenger jobbe fullt ut med det gamle yrket. Men det hadde nå gått så mange år med utredninger og venting, at han ikke orket lenger. Da han tok i mot uføretrygden, ble han imidlertid også regnet som dyktig til å betale uteværende skatt på sitt gamle firma, samt bidragsgjeld på barna. Dette ble klippet av hans månedlige utbetaling, slik at Karl satt igjen med svært lite å leve for i måneden. Når han nå henvendte seg til sosialkontoret for å forklare at han ikke hadde tilstrekkelig med penger til å leve av, henviste de til trygden og avfeiet ham. Etter dette forsøkte ikke Karl på å noen ny virksomhet. Han forsto seg parkert og ferdig.

Men parallelt med de årene som han ventet på en endelig avgjørelse av hans støtteberettiget, hadde han kroniske og tidvis voldsomme magesmerter. Legene mente at Karl bar på en fettknute, og ga ham ymse medisiner og rekvisisasjoner til fysioterapeut og helsesenter. Karl brukte ikke dette, og medisinererte seg selv med amfetamin isteden. I perioder

vurderte han også selvmord, fordi smertene var uutholdelige og han fikk ingen hjelp. Med å ikke følge opp legenes råd, forsøkte Karl å bli trygg. Og med å vurdere selvmord, forsøkte han å finne en fluktvei. Han forsøkte derfor å unnslippe smertene og den håpløse situasjonen.

Han reproduserte derfor sin erfaring om at han ble motarbeidet, og at livet var en ensom kamp, som han var avhengig av å vinne eller å bli knust i. Det hang sammen med innsikten om at han var utilstrekkelig til å be om hjelp, eller tas alvorlig, fordi han ikke tjente penger. Dessuten sto han utenfor sosiale fellesskap, og ikke kunne henvise til kulturelt anerkjente forhold ved ham, som gjorde ham verdig å hjelpe. Han reproduserte derfor ressursen *jaget*. Det hang igjen sammen med innsikten om at materielle ressurser bestemte retten til tilstedeværelse, og at materielt privilegerte bestemte over depriverte. Dessuten at menn skulle være harde mot andre og kreve underkastelse. Dette var ressursene *ekskludering* og *hard mandighet* fra barndommen. Men han brukte også innsiktene om at han måtte beskytte seg mot andres vurderinger, at svake måtte passe seg og alltid var utsatt, og at autoriteters definisjoner måtte aksepteres. Dette var ressursene *normalitet*, *mandig omsorg* og *definisjonsmakt* fra barndommen.

Men vi ser også at han brukte erfaringer og ressurser for å forstå seg som et offer. Han brukte derfor strukturelle ressurser om *rettferdighet*. Hvilke ferdigheter hadde sosialkontoret tilbudt Karl å internalisere av denne ressursen? Sosialkontoret viste individet at rettferdighet innebar at likt skulle gis til like. Karl forsto seg derfor ulik de som var verdig midler og hjelp. Sosialkontoret viste også at like hadde rett til lik deltagelse. Karl forsto seg derfor uten rett til deltakelse. Og sosialkontoret viste individet at folk skulle gis lik behandling uansett bakgrunn. Karl forsto det derfor slik at det var noe ekstraordinært og negativt med ham, som gjorde ham mindre verdt.

Syntesen av erfaringer og ressurser uttrykte Karl i totaliseringen av identiteten (Karl som) *nedkjempet*. Dermed reproduserte han indirekte også det strukturelle forholdet at menn var alene om å løse problemer, som gjerne omfattet hele tilværelsen. Når han møtte situasjonen hvor hjelpen som han fikk ikke hjalp, med å projisere identiteten *nedkjempet*, hevder vi at han samtidig produserte erfaringen om at han var hjelpeløs, og at ingen brydde seg om ham. Han klarte sannsynligvis ikke å forklare seg skikkelig for legene, og han klarte ikke å kreve at de så nøyere på ham. Han var derfor prisgitt andre. Karl opplevde seg som del av en foraktende verden. Han følte skam. Samtidig produserte han indirekte det strukturelle forholdet at en del menn ikke fikk hjelpen som de hadde krav på, og som de trengte. Dessuten at menn sjeldnere ba om hjelp, og at legene ikke fikk trening å forstå pasienter som ikke klarte å uttrykke seg like godt som andre, eller som uttrykte seg annerledes.

Sartre åpnet for at det finnes flere typer av skamfølelse. Men vi må også ta høyde for at skamfølelse forholder seg annerledes etter hvert i som individet blir eldre. Tangney og Dearing bemerker at selvbevisste følelser som skam og skyld, ikke forholder seg like over et livsløp. De utvikler og endrer seg (Tangney & Dearing 2002: 140). Vi hevder at denne endringen skyldes utviklingen av identiteten til individet. Vi hevder at når individet knytter sin skamfølelse til en resignasjon over sin situasjon, kan depresjon bli en langvarig reaksjon på skamfølelse (Lewis 1992: 143). Vi hevder at Giddens slutter seg til slike antagelser om skam, for han anerkjenner Helen Lewis' psykologi når han tar til seg hennes skille mellom utilslørt og avledet skam. Utilslørt skam er følelsen som barnet kan ha, når det på en eller annen måte blir ydmyket av en annen person. Avledet skam svarer til ikke-erkjente skyld. Det er en skamfølelse som kommer fra den ubevisst opplevde angsten for selvets utilstrekkelighet (Giddens 2000: 83). Begrepet om det ubevisste gjør at Giddens kan slutte seg til, eller snarere inkorporere i sin egen teori, psykologers arbeid. Det tillater ham å skille skamtyper ut fra hvilken type bevissthetsfenomen som de er. Den ene har individet praktisk bevissthet om, den andre er kun ubevisst boende i det.

Vi har sett at en slik bevissthet impliserer at fremtiden korresponderer til en homogen og kronologisk ordnet rekke av momenter, som skal komme. Den forutsetter et hierarki for individets muligheter, som korresponderer til en universal temporalitets orden (Sartre 2003: 152). Med Sartre hevder vi isteden at vi projiserer oss selv mot fremtiden, som stedet for oppblomstringen til selvet. I motsetning til fortiden, som er væren som vi er uten mulighet til ikke å være, er fremtidens væren som vi må være, tvert om slik at vi *kan bare* være den. Dette betyr at fremtiden konstituerer meningen til vår nåværende bevissthet, men at den på ingen måte forutbestemmer vår bevissthet som er skal-komme. Fremtiden er hva vi ville vært om vi ikke var fri, og hva vi kan få være kun fordi vi er frie. Vi er altså vår fremtid i det konstante perspektivet av muligheten for ikke å være den. For-seg-et er fri, og dens frihet er for seg selv dens egen grense. Å være fri, er å være dømt til å være fri. Følgende av dette angsten beskrevet over, som springer ut av det faktum at vi ikke er tilstrekkelig den fremtid som vi må være, og som gir sin mening til vår nåtid: Det er fordi vi er en væren hvis mening alltid er problematisk. Angsten følger av at fremtiden er ikke, den *er muliggjort*. Fremtiden er den kontinuerlige muliggjøringen av muligheter, som meningen til det nåværende for-seg-et i den grad denne mening er problematisk og som sådan radikalt flykter det nåværende for-seg-et. Vi *er* en uendelighet av muligheter. Men en bestemt mulighet kan være mer bestemmende for meningen til det nåtidige for-seg-et, enn et annet som er nærmere i universell tid (Sartre 2003: 151-2).

Etter 6 år fikk Karl en ny lege, som sendte ham til en undersøkelse. Den konkluderte med at han hadde kort tid igjen å leve, og at han måtte opereres. Karl var gjennom et omfattende kirurgisk inngrep. Da han våknet opp, fikk han vite at han hadde båret på en

kjempestor brokk. Karl ble så rasende som det var mulig å bli. Han fortsatte å være krakilsk på sykehuset, og legene sendte ham hjem så fort som mulig.

De voldsomme smertene hjalp åpenbart ikke på en fra før vanskelig situasjon. Men da brokken var ute, og Karl gitt full uføretrygd og en nedslitt og skitten kommunal leilighet, innledet han en ny tilværelse. Denne gjorde Karl til svært stille og hendelseløs. Han hadde nemlig venner og bekjente som ville ha ham med på festlige lag, hyggekvelder og arrangerte dametreffer. Karl svarte imidlertid nei på alle henvendelser. Han avviste alle henvendelser, ofte på ondsinnete måter som fornærmet vennene. Under intervjuet sa han at de ikke forsto situasjonen, og at det ikke passet med dette nå. Med dette forsøkte han å skjule sin utarmete tilstand. Han beskyttet seg, ved å kreve det umulige om å få ting kun på hans premisser.

Han reproduserte derfor sin erfaring om at han var hjelpeløs, og at ingen brydde seg om ham. Han våget sannsynligvis ikke å forsøke å forklare for vennene om hvordan han hadde det. Det hang sammen med innsikten om at Karl forsto seg ulik de som var verdig gleder og hjelp, at han ikke forsto seg å ha noen rett til deltakelse og at det var noe spesielt og negativt med ham, som gjorde ham mindre verdt. Han reproduserte derfor også ressursen *rettferdighet*. Det hang igjen sammen med at han forsto det slik at det var materielle ressurser som bestemte retten til tilstedeværelse, og at barn og umyndige ikke var verdig respekt eller oppmerksomhet. Han reproduserte derfor også ressursene *ekskludering* og *voksenrespekt* fra barndommen. Men han forsto det også slik at menn måtte vise seg som harde, og at like hørte hjemme hos like. Dette er ressursene *hard mandighet* og *normalitet*. Men at på til forsto han det som påkrevd å ta vare på seg selv og å kunne beskytte seg. Han reproduserte derfor også ressursen *mandig omsorgsforståelse* fra barndommen.

Karl trakk på alle disse erfaringer og ressurser i den krasse avvisningen av vennene. Men i tillegg ser vi at han brukte erfaringer og ressurser for å oppnå oversikt og forutsigbarhet i hverdagen, slik at han kunne kontrollere hvordan han ble oppfattet. Han brukte derfor også strukturelle ressurser om *mandig sårbarhet*. Hvilke ferdigheter hadde sosialkontoret tilbudt Karl å internalisere av denne ressursen? Sosialkontoret viste individet at hjelpavhengige menns økonomi var kontrollert av andre enn dem selv, og at de således var avhengige av andres valg materielt sett. Karl forsto seg derfor umyndiggjort. Sosialkontoret viste også individet at hjelpavhengige menns sosialitet besto av å være knyttet til andre, som sto over dem hierarkisk. Karl forsto seg derfor underdannet andre. Han måtte også assosiere seg med en heterogen gruppe av folk, som var avhengig av andres hjelp. Og sosialkontoret viste individet at hjelpavhengige menn manglet bestemte egenskaper. Andre mestret ting for dem. Karl forsto seg derfor udyktig i sentrale virksomheter, som kjennetegnet mandighet.

Syntesen av erfaringer og ressurser uttrykte Karl i totaliseringen av identiteten (Karl som) *hjelpeløs*. Dermed reproduerte han indirekte også det strukturelle forhold at menn verken ba om hjelp, eller aksepterte hjelp som de trengte. Dermed fikk heller ikke andre trening i å forstå og håndtere en del mandige måter å uttrykke smerte og sorg på. Når han møtte forespørsler om sosialt samvær med å projisere identiteten *hjelpeløs*, hevder vi at han samtidig produserte erfaringen om at han ikke mestret sosialt samvær lenger, og at han dermed hadde mistet viktige ferdigheter. Dermed produserte han også indirekte det strukturelle forholdet at menn må ha noe å vise til. Hvis det er en evne som menn kan miste, er det å være sammen med noen samtidig en praksis som stiller bestemte krav til menn. Å være sammen med noen, blir sett av ferdigheter som hviler på objektive kriterier. Det blir krav å innfri, fasader å forsvare.

Dette var det diametralt motsatte av hva Karl trengte å erfare. Det hadde vært godt for Karl å komme ut av sirkelen, der han kun fokuserte på sin elendighet, og drepte alt mot i seg selv. På dette tidspunktet var Karl rundt 40 år gammel. Siden den gang har han levd for seg selv, uten særlig mye å fylle hverdagen med. De økonomiske rammene er fastlagt, og han har så vidt at han klarer seg. Leiligheten var nedslitt da han flyttet inn, og han har ikke hatt midler eller helse til å gjøre noe med den. Den er knapt møblert, og han har tidvis ikke hatt helse til å vaske den. Han sier at han ikke bryr seg om den dårlige materielle standarden på leiligheten, fordi han kunne stået slikt, hvis det var om å gjøre for ham. Nå og da kommer venner bortom, men han har satt opp en vegg. Isteden er han "fryktelig opptatt av å gjøre ingenting", som han sier. Han sitter hjemme og ser i veggen. Med dette forsøker han å flykte fra alle utfordringer.

Han reproducerer derfor erfaringen om at han ikke mestrer sosialt samvær lenger, og at viktige ferdigheter er tapt. Det henger sammen med innsikten om at han var umyndiggjort økonomisk, styrt av de som ga ham hjelpen han levde av, og at han var udyktig i sentrale virksomheter, som kjennetegnet mandighet. Han reproduerte derfor ressursen *mandig sårbarhet*. Det hang igjen sammen med innsikten om at han anerkjente at materielle ressurser bestemte retten til tilstedeværelse, at han forsto at menn måtte kunne være harde og likegyldige mot seg selv, og at like hørte hjemme hos like. Han reproduerte derfor også ressursene *ekskludering*, *mandig omsorgsforståelse* og *normalitet* fra barndommen. Men vi ser også at han brukte erfaringer og ressurser for hva som kreves for å delta i samfunnet. Vi hevder derfor at han også brukte strukturelle ressurser om *samfunnsdeltakelse*. Hvilke ferdigheter hadde sosialkontoret tilbudt Karl å internalisere av denne ressursen? Sosialkontoret viste individet at hjelpetrengende ikke kunne ta seg råd til en del virksomheter, som andre hadde råd til. Karl forsto seg derfor økonomisk udyktig til å delta. Sosialkontoret viste også individet at hjelpetrengende deltok i samfunnets sosiale sammenhenger på andre premisser, siden individet

var avhengig av hjelpen til dem det var sammen med. Karl forsto seg derfor sosialt underlegen og i gjeld til dem han kom til å delta med.

Syntesen av erfaringer og ressurser uttrykte Karl i totaliseringen av identiteten (Karl som) *ferdig*. Dermed reproduerte han indirekte også det strukturelle forhold at menn må ha noe å vise til. De må ha et bestemt sett av ferdigheter, som hviler på objektive kriterier. Dessuten hørte denne identiteten hjemme i verdenen av prestasjonskrav, som Karl forsto at venner og kvinner utgjorde. I denne verdenen fikk identiteten *ferdig* kun plass som del av en foraktende verden. Når han møter en innholdsløs hverdag med å projisere identiteten *ferdig*, hevder vi at han samtidig produserer erfaringen om at verden er farlig. Vi hevder at de vi ikke kan snakke med, gjør vi lett før eller siden til våre fiender. Når han murer seg inne, får ikke Karl lenger undersøkt om antakelsene som han gjøre seg, stemmer med virkeligheten. Dermed produserer han også indirekte det strukturelle forholdet, at mennesker som isolerer seg fra andre, frykter dem som deltar i samfunnet. Slik oppstår skillet mellom en virksom og en passiv, mottakene part.

Vi hevder derfor at skamfølelse også innebærer at individet foregriper sin moralske status blant andre. Det har ingen rett til likeverd. Melhuus hevder at skam er utfordrende som et moralsk begrep, fordi det også representerer muligheten for å være "skamfri" (Melhuus 1990: 15). Men aksepterer individet det skamfrie, stenger individer som ikke kan komme ut av kulturelt definert skam seg selv inne i en evig skamlighet. Vi kan forstå et slikt gitter av skam, med Sartres påstand om at den foraktende verden fengsler bevisstheten.

I et slikt gitter hevder vi at Karl befant seg i ved intervju tidspunktet. Han var da i midten av 40åra. På den ene siden sa han, at han ikke så noen reelle muligheter til å endre sin situasjon. På den andre siden sa han at han stadig tenkte på muligheter for å bedre siste rest av livet. Hva han mente med dette, vites ikke.

6.1.2. Sammenfatning.

I 6.1.1 fant vi at individet risikerer skamfølelse, når det ikke imøtekommer forventninger og andres krav. Dessuten kan en konstant objektivt være, om enn ikke nødvendigvis tilsiktet, presse individet til å føle skam i sin selvrefleksive prosess. I forlengelsen av dette hevder vi at objektiveringen av hva som vi føler er et essensielt trekk ved oss, og andres vurdering av dette, gir individet skamfølelse. Videre fant vi ut at skamfølelse som genereres på et tidspunkt i livet, og holdes liv i av bevisstheten, vil utvikle seg over tid i takt med utviklingen av selvet. Til sist konkluderte vi med at å akseptere kulturelle forestillinger om skam, innebærer å sette opp muligheten for å bli skamlig, og således disiplinere seg, for å unngå dette, eller å resignere.

Dette krever en forståelse av fremtid, der fremtid blir til fremtid når et subjekt møter noe ”i verden”, som kan bli denne fremtiden. Fremtid kommer inn i verden gjennom individet. Individet *er* sin egen væren, og derfor er det en væren som er til-å-komme for seg selv. Sartre hevdet at kun en væren som *må* være sin egen væren, isteden for å bare være værenen, kan ha en fremtid (Sartre 2003: 147). Individet har derfor sin væren utenfor seg selv i fremtiden. Dermed eksisterer det kun som mangel for seg selv. Fremtiden er hva som det må være, i den grad det ikke kan være det. Individet flykter mot det mulige, som er hva det mangler for å være seg selv. Det er en flukt mot selvet, som individet er dømt til å forsøke å oppnå sammenfall med (Sartre 2003: 148).

6.2. Drøfting av forholdet mellom handling og struktur.

I 6.2 avklarer vi kontrasten mellom bevissthetsforståelsen til Sartre og Giddens. Dette danner 3 punkter om Giddens’ subjektforståelse, som vi kritiserer med Bourdieus sosiologi. Hensikten er å komme frem til hvordan vi skal forstå individet som en syntese av handling og struktur.

6.2.1. Bourdieus kritikk av Giddens’ skamforståelse.

Vi hevdet i 6.1 at Giddens forstår bevisstheten som uløselig knyttet til en ubevissthet, som styrer bevisstheten utenfra i en del sammenhenger. Denne styringen kan også utføres av "ubevisste personligheter" i individet. Disse er ikke tilgjengelig for individet, og lever parallelt med den praktiske bevisstheten. Sartre hevder derimot at bevisstheten *må* være sin væren, og ikke bare være den. Å aktivt være sin væren, heller enn å passivt følge den, innebærer at bevisstheten kontinuerlig forholder seg til hva den ennå ikke er. Men den adlyder ikke fremtidig væren. Det innebærer at hva som skiller Giddens og Sartre, er at Sartres individ kontinuerlig former og styrer sine handlinger. Giddens' individ formes og styres "litt" av kroppslige forhold, som den ikke råder over eller vet om.

Det problematiske med en bevissthetsforståelse som integrerer *det ubevisste* med forståelsen av individet som syntesen av struktur og handling, er at deler av individets praksis blir uttrykket til den autonome utviklingen av en essens. Men Bourdieu hevder at en rekke av individets valg er ikke annet enn realiseringen av denne essensen, som dermed eksisterer forut for valgene. Mange preferanser og evner ligger følgelig plantet i individet. Med et begrep om det ubevisste klarer vi oss dermed "i mange sammenhenger" uten en forståelse av syntesen av

de sosiale forhold i hvor habitus ble konstituert, og de sosiale forholdene i hvor habitus arbeider. Det ubevisste gjør "ofte" en forståelse av samfunksjoneringen mellom disse to aspektene overflødig. Bourdieu hevder at derfor blir også historien triviell. Men vi gjenetablerer også dualismen mellom aktør og struktur som vi ønsker å overkomme, siden vi i realiteten først anerkjenner den bevissthetseksterne ubevisstheten, og dernest bevissthetsens handlinger og deres relasjon til struktur (Bourdieu 1990: 55-6). Det relevante blir i mange sammenhenger å lete i barnets første relasjoner til moren og faren etter grunnlaget for tilegnelsen av prinsippene for struktureringen av selvet og verden (Bourdieu 1990: 78).

Med innføringen av det ubevisste opphever vi for det første monismen av kropp og sjel, siden stimuli til handling gjøres eksterne til bevisstheten. Denne dualismen leder for det andre til at vi bryter opp monismen av struktur og aktør, som stratifikasjonsmodellen er ment å utgjøre. Det ubevisste er ubevegelig og uforanderlig når det først er formet, og gir de samme konsekvenser. "Det ubevisste" lar seg dermed ikke syntetisere med strukturelle forhold, uten at "det ubevisste" blir et direkte avtrykk av det strukturelle, eller at strukturelle forhold blir aggregatet av ubevisste forhold i individene. Utfordringen med ervervelsen av disse to dualismene, er hvordan vi avgjør hva av individets virksomhet som viser til den selvstendig fungerende ubevisstheten, og hva som viser til individets valg i en strukturelt betinget posisjon. I verste fall tillates vi å gjemme bort det som ikke passer (eller som vi ikke kan forklare) i ubevisstheten, som var den en sort boks.

Det innebærer at Bourdieu velger å forstå bevisstheten *som* systematiserte kategorier for forståelse. Vi hevder at individets praksis avdekker kategoriene for forståelse som individet bruker, og som det derfor ekvivaleres med. Praksis gis kontinuerlig mening i dialektikken mellom individets hensikt om å objektivere, og de allerede objektiverte hensikter som det kan velge som alternativer. Kategoriene formes i møtet mellom spørsmålene og deres assosierte løsninger, som bare finnes i og for et individ med bestemte mentale skjemaer for forståelse. Skjemaene bestemmer at individet forstår bestemte spørsmål som de relevante, og ser bestemte løsninger som deres svar (Bourdieu 1990: 55-6). Kategoriene tilhører følgelig et "lokalt" skjema av kategorier, som er strukturert på bestemte måter. Bourdieu hevder at derfor tenderer habitus til å generere praksiser som er mulige innen grensene til feltet. Praksisene blir også trolig positivt sanksjonert, sier han, fordi de er objektivt tilpasset til logikken til feltet, hvis objektive trekk de støtter. Samtidig tenderer habitusen til å velge bort praksis som ville blitt negativt sanksjonert, fordi den er uforenlig med de objektive (Bourdieu 1990: 56).

Dette bringer oss til neste punkt, for Giddens hevder derimot at en ubevissthet tar over "styringen" av bevisstheten. Bevisstheten får da betydningen til ubevissthetsens kvalitet. Denne er enten negativ eller positiv, i henhold til hvordan den tillater individet å fungere etter kravene

for sosial integrasjon. Nyttige eller avvikende trekk finnes altså iboende i individet, og de former bevisstheten. Sartre hevder derimot at bevisstheten er dømt til å være fri til å forstå de foreliggende og kommende omstendighetene, og fri til å velge sine handlinger. Den forholder seg derfor til at muligheten til å velge annerledes, alltid foreligger. Denne friheten er bevissthetens grense, og bevisstheten blir aldri tilstrekkelig den fremtidige væren som den må være. Angst følger erkjennelsen av at bevisstheten *er* en uendelighet av muligheter til, men også kravet om, å intetgjøre den nåtidige bevisstheten.

Det innebærer at hva som gjør Giddens' og Sartres bevissthetsforståelser like, er at begge mener at individet går gjennom faser for å endre seg. Det foreligger derfor reelle forventninger om at individet gjennomgår betydelige tilstandsendringer livet gjennom. Den åpenbare forskjellen mellom Giddens og Sartre, er selvsagt spørsmålet om ekstern modifisering eller viljestyrt handling. Dette har vi behandlet. Men vi ser at Sartre beskriver vedvarende tilstander som ikke først og fremst er negativ eller positiv: Angst kan godt forstås som noe positivt. Sartre har derfor ingen forhåndsbestemmelse av hva som er rett og galt. Giddens' forståelse av bevisstheten er derimot enten positiv eller negativ, alt etter som hvordan den sameksisterer med eksteme momenter.

Vi hevder at det problematiske med Giddens' bevissthetsperspektiv er at vi bestemmer forståelsen av bevisstheten ut fra om den er funksjonell eller ikke. Er den dysfunksjonell, er den unormal. Vi tar dermed implisitt utgangspunkt i en bestemt orden som den riktige, når vi vurderer avvik og normalitet, og bevisstheten. I horisonten tegner det seg dermed muligheten for en komplett avdekket sosial orden, hvis handlinger kan føyes inn i kausalkjeder som tillater våre forklaringer å konvergere mot profetier av individene i sin enkelthet, og den sosiale orden i sin helhet. Innenfor en slik orden må vi forby, helbrede eller fornekte det dysfunksjonelle, for å strebe mot frembringelsen av den normale orden. Denne orden er imidlertid klosterillusjonen som Durkheim advarer mot: Den avviksfrie orden, hvor avvik er utryddet, eller fortløpende fjernes (Durkheim 2000: 103). Vi utleder fra Bourdieu at vi med et begrep om en (biologisk basert?) ubevissthet, innfører en politisk mytologi, som styrer en bredere forståelse av avvik og normalitet (Bourdieu 1990: 78).

Det innebærer at vi følger Bourdieu, og hevder at bevisstheten er en størrelse som typologiserer seg selv, men som gjør det i en sammenheng. I den forstand er det ikke gitt hva den betyr, eller hva resultatet blir. Men det finnes ytre rammer. Hvordan bevisstheten "typologiserer" seg selv, kommer til uttrykk gjennom praksis. Forstår vi prinsippet bak formingen av praksis, forstår vi også prinsippet bak hvordan individet forstår og kategoriserer seg selv. Formingen av praksis er formingen av bevisstheten; praksis' betydning er bevissthetens betydning. Hvordan skal vi altså forstå formingen av praksis? Formingen av

praksis som individer utfører, avhenger av bestemte *sjanser* som individene besitter. Individene konverterer sjansene til praksis, fordi de disponerer en bestemt *kapital*. Kapital er *midlene* for tilegnelse av de tilgjengelige sjansene (Bourdieu 1990: 63). Bourdieu sier at dette ofte er "maskert". Derfor virker det som om individets praksis manifesterer seg fordi det er "naturlig" for nettopp det. Disse mulighetene deles av en sosial struktur. Derfor vet vi at all praksis (handling og produkter) til et individ samtidig snakker for dets klasse. Dets praksis forteller oss altså samtidig om både dets særegne posisjons karakteristika, og stigende eller fallende baner innen den; og om egenskapene som det bærer (Bourdieu 1990: 79).

Dette bringer oss til det siste og tredje punktet, for Giddens hevder derimot at bevissthetsmekanismene følger individet livet igjennom, og bidrar til å forme individets liv på tvers av strukturelle forhold og praktisk bevissthet. Igjen er det uvisst hvilken grad av determinering som Giddens tenker seg at disse mekanismene står for. Det er også uvisst hvordan han vil gå frem, for å bestemme det for, eller snarere *i*, konkrete mennesker. Sartre hevder derimot at bevisstheten eksisterer som mangel. Som mangel eksisterer den også som flukt fra væren som den var, mot det mulige, som er hva den mangler for å være seg selv. Det er en flukt mot selvet (Sartre 2003: 148). Bevisstheten er tvunget til å konstituere seg selv i foregripelsen av fremtiden. Men den er fri til å velge hvordan. Bevisstheten må derfor være sin egen mulighet. Sartre mener derfor at individets livsutfoldelse orienteres mot noe foran individet, som muligheter som det må velge å forholde seg til. Giddens hevder at prinsippet for individets valg og handlinger ligger dermed bak det, i den forstand at ubevisste forholds tilstedeværelse lar oss delvis forutsi hvordan individets livsutfoldelse vil bli.

Det problematiske med en bevissthetsforståelse som forstår individets fremtidige livsutfoldelse som delvis bestemt slik, er at vi gjør lover for "automatisk", eller ubevisst, handling til det ubevisste prinsippet for individets valg og handlinger. Å hevde at en slik objektiv modell er den iboende loven i praksiser, er ifølge Bourdieu å redusere agentene til automatiske figurer som beveges av mekanismer mot mål som de er uvitende om. Vi som forskere har imidlertid kunnskap om syklusene og konsekvenskjedene som slike modeller skaper, fordi vi forutsetter at vi er allvitende og allestedsnærværende. Med vår spesialkunnskap blir vi i stand til å være tilstede på de ulike stadier av syklusen (Bourdieu 1990: 98). Samtidig har dette blitt mulig fordi vi har satt til side spørsmålet om forholdet mellom oss selv som observatører, og kunnskapen som vi gjør våre slutninger med. Vi ser dermed bort fra at våre slutninger er resultater av sosialt definert kunnskap, og som sådan vilkårlige sannheter: De er mulige, men kunne vært annerledes (Bourdieu 1990: 104).

Med Bourdieu hevder vi at individet heller får en habitus, objektive sjanser og en bestemt kapital til å realisere sjansene, som alt er særegent for strukturen til det delunivers som

individet sosialiseres i. Individet former altså sine strategier i tråd med foreliggende indekser av tilgjengelige og utilgjengelige sjanser. Mulighetene for fremtidig livsutfoldelse, er derfor disse settene av sjanser som indeksene utgjør (Bourdieu 1990: 64). Han hevder at relasjonen mellom de bestemte sjansene og et bestemt utformet habitus, definerer individets praktiske relasjon til fremtiden. Relasjonen til fremtiden styrer individets nåværende praksis. Vi kan altså si at individets relasjon til makt (altså den samlede kapital som det disponerer), strukturerer dets relasjon til fremtiden og dets handlingsmuligheter. Bourdieu hevde at habitus tilpasser seg selv til en sannsynlig fremtid som den foregriper og hjelper til å frembringe, fordi den leser den direkte i nåtiden til den antatte verden, den eneste den noen gang kan kjenne til (Bourdieu 1990: 64).

6.2.2. Sammenfatning.

I 6.2.1 avklarte vi at Bourdieu mener individet skaper sin fremtid, ved å forme seg selv, men i en sammenheng. I den forstand er det ikke gitt hva individet betyr, eller hva resultatet av dets virksomhet blir. Men det finnes ytre rammer, som former praksis, og som er prinsippet bak hvordan individet forstår og kategoriserer seg selv. Formingen av individets praksis avhenger dermed av bestemte *sjanser* som individene besitter i kraft av sin posisjon i det sosiale rom. Vi hevdet med Bourdieu at individene konverterer sjansene til praksis, fordi de disponerer en bestemt *kapital*, som er *midlene* for tilegnelse av de tilgjengelige sjansene.

7. Drøftingen av habitusbegrepets temporale karakter.

Hensikten med kapittel 7 er å komme frem til en endelig bestemmelse av hvordan vi skal forstå individet som handlende subjekt. Vi kan ikke godta habitusbegrepet, før vi har avklart dets temporalitet. Vi må da forstå hvordan habitus fungerer som en temporal helhet, og ikke bare i en av de temporale ekstasene som Sartre har vist oss.

I 7.1 analyserer vi derfor habitusens væren med Heideggers tidsfilosofi. Vi foregriper at Heidegger kommer med viktig kritikk av Bourdieu. Men i 7.2 hevder vi at vi ikke kan godta Heideggers posisjon som et alternativ. Vi argumenterer for prinsipielle likheter mellom Heidegger og Bourdieu på 3 punkter. Disse kritiserer vi med den sene Sartres filosofi.

7.1. Habitusen som temporal helhet.

7.1.1. Kritikk av habitusbegrepets temporalitet.

Bourdieu hevder individet fødes inn i en posisjon i det sosiale rom, som gir bestemte ressursmessige betingelser og en bestemt sosialisering. Dette gir individet et objektivt potensial til å handle og til å forstå, som følgelig gir verden en objektiv mening for det. Vi hevder at dette er essensen i konklusjonene fra 4.2, 5.2 og 6.2.

Dessuten trekker vi frem at Bourdieu hevder at praksis er konstruert i tid. Tid gir praksis dens form, og derfor dens retning og mening, som ugjenkallelig orienterte sekvenser av relativt uforutsigbare handlinger (Bourdieu 1990: 98-9). Dessuten hevder han at habitusens strategier bare tilsynelatende er valgt for å møte fremtiden. Habitus velger egentlig strategier som reproducerer de objektive strukturene som produserte dem (Bourdieu 1990: 61). Dette gjør habitusen til kroppsliggjort historie, og dermed glemt som historie. Habitus er den aktive tilstedeværelsen til hele fortiden som den er et produkt av (Bourdieu 1990: 56).

Bourdieu vektlegger følgelig fortidens væren sterkere enn de andre temporale ekstasene. Vi hevder at essensen av Sartres antagelser om fortid, går ut på at individet har en *minhet* til fortiden, som er den ontologiske relasjonen som forbinder fortiden med nåtiden (Sartre 2003: 131-4). Individet er derfor i en uoppløselig og kontinuerlig syntetisk relasjon til fortiden, der fortiden er en bestemt væren som individet *er* (i nåtid). Individets fortid er dermed først og fremst dette individets fortid, altså fortiden til en bestemt nåtid og fremtid. Sartre hevdet dette innebar at individet opplever fortiden, når *individet* transcenderer nåtiden, for å sikte mot hendelser i fortiden, hvor det var en væren som nå er væren-i-seg. Det er fortiden, slik den oppleves *nå*, som individet forstår som sin fortid og som denne fortids betydning (Sartre 2003: 131-4).

Hvis habitusbegrepet som temporal helhet skal etterleve kravene som Sartre setter til forståelsen av fortidens væren, innebærer det at individet livet igjennom utfører en fortid som andre har skapt. Individets fortid er derfor en felles fortid. Individet har følgelig kun en kollektiv tilknytning til fortiden. Det kan ikke ha noen forståelse av noen egen fortid. Derfor er individet riktignok i en uoppløselig og kontinuerlig syntetisk relasjon til fortiden. Men fordi individets fortid først og fremst er den sosiale strukturens fortid, er fortiden samtidig den eneste temporale ekstase som eksisterer. Det finnes derfor én fortid som er fortiden til all nåtid og fremtid. Vi har da det substansielle temporale forhold, at individet er nødt til å utføre (eller være) en væren-i-seg, som er fortidens væren. Derfor kan det aldri transcendere sin permanente

tilstand av "fortidig nåtid". Og fortiden må oppleves likt, hver gang ulike aspekter av den oppleves. Fortiden er den væren som venter individet når det fødes.

Det problematiske med at habitus tidsliggjør temporal helhet slik, blir å etterleve kravene som eksistensialet *forståelse* setter til værens beskaffenhet. Med forståelse mener ikke Heidegger noen bestemt erkjennelsesmåte. Heidegger sier at *forståelsen* er hva som konstituerer der-ets væren, på den måten at en eksisterende derværen på forståelsens grunn kan utvikle ulike muligheter til å se, å se seg om, eller bare å betrakte (Heidegger 2007: 313). Fra Heidegger slutter vi at habitusens utkast griper om noe som allerede er kjent. Dens utkast er determinert. Habitusens væren blir å være-oppsøkende med henblikk på sitt må-være. Habitusen eksisterer for å etterleve en gitt væren, som vi så utgjordes av en bestemt viten. Habitusens væren åpner sitt eget må-være. Habitusen vet derfor hvordan det ligger an med seg selv. Habitusen avdekker derfor kun kjensgjerninger (Heidegger 2007: 313).

Mot dette hevder Heidegger at å forstå hvordan det ligger an med en selv, er en væren som innebærer å *oppholde* seg i en eksistensiell mulighet. Derfor, sier Heidegger, er utkastet fremtidig, og kaster seg inn i muligheten som mulighet. Som forstående *er* derværen i hvert enkelt tilfelle slik den kan være. Heidegger hevder at beslutsomheten er den opprinnelige og egentlige måten å eksistere på. En ikke-viten innebærer for ham dermed en mangelfull modus av den utkastetheten, som tilhører å kunne-være (Heidegger 2007: 313). I eksistensialet *forståelse* er derværens væren en eksistensiell mulighet. Derværen eksisterer som mulighet.

Heidegger vil hevde dette innebærer at fremtiden "i betydningen å komme-til-seg, muliggjør i ontologisk forstand derværen, når den eksisterer på en forstående måte i sitt kunne-være (Heidegger 2007: 313). Derfor er derværen bestandig forut-for-seg-selv (Heidegger 2007: 314). Men Heidegger hevder at om derværens væren i eksistensialet *forståelse* ikke hadde vært tidslig, altså like bestemt gjennom værthet og nåtid, ville den heller ikke ha temporalisert seg (Heidegger 2007: 316-7). Slik vi tolker Heidegger, ligger en temporal helhet til grunn for eksistensialet ("værensformen") *forståelse*.

Vi spør, hvordan forstår Heidegger en slik temporal helhet? Vi får svar ved å undersøke *den omsynsfulle besørgingens* tidslighet. Heidegger sier at den besørgende væren hos "verden" er *omgang i og med* omverdenen (Heidegger 2007: 328). Slik vi tolker Heidegger, gir forståelsen av denne med-hvas strukturering en forståelse av temporal helhet.

Heidegger hevder at dette værende har en spesifikk brukstingstruktur. Men den besørgende omgangen "oppholder seg aldri hos en enkeltstående bruksting. Omgangen med en bestemt bruksting blir som sådan orientert mot en brukstingsammenheng" (Heidegger 2007: 328-9). Videre hevder Heidegger, at når vi forholder oss til en bestemt bruksting, har vi derfor allerede på forhånd avdekket brukstinghelhetens omkrets. Når vi så tar fatt på noe, kommer vi

ikke fra intet og støter på en allerede isolert og forutgitt bruksting. Vi griper derimot brukstingen gjennom å vende tilbake til den ut fra den verkverden som i hvert enkelt tilfelle er åpnet" (Heidegger 2007: 329). Fra Heidegger utleder vi at en temporal helhet alltid er orientert mot en større temporal helhet. Det innebærer at omgangen (den besørgende være) blir orientert, eller gitt retning. Dessuten forholder vi oss alltid til en temporal helhet, som er altomfattende. Det innebærer at omgangen møter, eller vender tilbake, til en bestemt være.

Heidegger utdyper forståelsen av med-hva, når han hevder at *relevansen* er brukstingens særpregede værenskarakter. Han sier at talemåten "det er relevant *med* noe *for* noe", indikerer brukstingens væremåte. Relevansens forbindelseskarakter ("med...for...") antyder at *en* bruksting er en ontologisk umulighet. Brukstingen har en tilhørighet *til* et annet tilhåndenværende. Heidegger hevder at den eksistensielle mulighetsbetingelsen for å la-det-være-relevant, må søkes i en modus av tidslighetens temporalisering (Heidegger 2007: 329). Vi utleder fra Heidegger at med-hva er oppsøkende. Den temporale helheten er følgelig i bevegelse. Å la-det-være-relevant er relateringen av to værener, to tidspunkter. Derfor er bevegelsen i omgangen (eller individets fremflyt), gitt dynamikk av den temporale helhet.

Heidegger hevder at hva en bruksting er relevant for, har karakter av et til-hva. Brukstingen er anvendelig eller i anvendelse med henblikk på dette til-hva. Han sier at forventningen av relevansens for-hva, i ett med *bevaringen* av relevansens med-hva, muliggjør i sin ekstatiske enhet presentasjonen av brukstingen (Heidegger 2007: 329-30). Fra Heidegger slutter vi at med-hva er rettet fremover. Den temporale helheten er orientert mot fremtiden, og gjør at omgangen er et fremkast.

I tillegg til relevansen, sier Heidegger at en spesifikk *glemsel* er vesentlig for det å la-det-være-relevant. Selvet må glemme seg selv for å kunne gå til verks, og håndtere noe i omverdenen. Men i den grad en *forventning* styrer enheten av besørgingens temporalisering, er likevel den besørgende derværens eget kunne-være brakt inn i omsorgen (Heidegger 2007: 330). Vi utleder at tiden gjør at noe kan passeres og glemmes.

Videre hevder Heidegger at den forventende-bevarende presentasjonen konstituerer den fortroligheten, som derværen som være-med-hverandre "finner seg til rette" i den offentlige omverdenen med. Han sier at å la-det-være-relevant, forstår vi i eksistensial forstand som å la-"være". På grunnlag av dette la-være kan det tilhåndenværende møte omsynet *som det værende* det er. Med henblikk på sitt "sanne i-seg" møter den tilhåndenværende brukstingen oss i den upåfalleligheten, som tilhører det som foreligger "selvfølgelig" og "objektivt". Men, sier Heidegger, når noe blir påfallende innenfor dette værendes helhet, kan brukstingenhelheten trenge seg på (Heidegger 2007: 330). Vi utleder fra Heidegger at tid møter oss som en objektiv

størrelse, som vi primært ikke tenker over. Men om det værendes helhet forrykkes, trenger den seg på.

Heidegger hevder at den forventende-bevarende presentasjonen kan bli oppholdt i sin oppgåen i relevansens forbindelser. Presentasjonen fastholdes da i den anvendte brukstingen, slik at til-hva og til-å møter oss. Men presentasjonen kan på sin side bare påtreffe noe som er uegnet til..., i den grad den beveger seg innenfor en forventende bevaring av med-hva det er relevant for (Heidegger 2007: 331). Vi utleder fra Heidegger at virksomhet fastholdes i tiden, slik at noe møter individet. Virksomheten møter noe, fordi den er strukturert av en temporal helhet.

Videre hevder Heidegger at når presentasjonen blir "oppholdt", innebærer at den i enda større grad konsentrerer seg om selv. Slik sett konstituerer presentasjonen ethvert "ettersyn" og enhver undersøkelse og reparasjon. Han sier at hvis den besørgende omgangen bare hadde vært en sekvens av "opplevelser" som forløper "i tiden", ville det vært ontologisk umulig å la den påfallende, uanvendelige brukstingen møte oss. Det å la-det-være-relevant må, uansett hvilke brukstingsammenhenger det gjør tilgjengelig gjennom omgangen, grunne i den forventende-bevarende presentasjonens ekstatiske enhet (Heidegger 2007: 331). Vi utleder derfor at var virksomhet en sekvens av opplevelser som forløper i tiden, ville det feilaktige, eller brudd, ikke kunne møte oss. Virksomhet må derfor imgå i en temporal helhet.

I tillegg til relevansen og glemselen er savnet viktig for med-hva. Heidegger spør hvordan er det mulig å "konstantere" noe som mangler, det vil si som er utilhånden? Det utilhåndenværende avdekkes i *savnet*. Han hevder derfor at savnet er grunnen til at vi kan "konstatere" at noe ikke er forhånden. Savnet er en mangelfull modus av nåtid, i betydningen en manglende presentasjon av noe som ventes eller som alltid allerede er disponibelt. Heidegger sier at det omsynsfulle la-det-være-relevant *forventer* det besørgende, og forventningen temporaliserer seg i en *ett med* presentasjonen. Derfor kan derværen "finne ut" at noe mangler (Heidegger 2007: 331). Vi utleder at tiden genererer et ønske om en tilstedeværelse. Tiden genererer også omsorg, eller en vending mot oss selv.

Heidegger fortsetter med å hevde at muligheten av å *bli overrasket* av noe, grunner i at den *forventende* presentasjonen av et tilhåndenværende, mangler en forventning til et annet tilhåndenværende, som står i en mulig relevanssammenheng med det første. Han sier at den fortapte presentasjonens manglende forventning, åpner det "horisontale spillerommet", der noe overraskende kan overfalle derværen (Heidegger 2007: 331). Vi utleder at tiden genererer det uforutsette, gjennom sin sammenknytning av bruksting.

Dessuten hevder Heidegger at hva den besørgende omgangen ikke mestrer, avslører seg i sin uovervinnelighet. Besørgingen avfinner seg med det. Å avfinne seg med... er imidlertid en

egen modus av å la noe møte oss. På grunnlag av denne avdekkingen kan besørgingen finne, det som på en eller annen måte yter motstand. Bare i den grad det som yter motstand er avdekket på grunnlag av besørgingens ekstatiske tidslighet, kan den faktiske derværen forstå seg selv i sin overlatthet til en "verden" som den aldri blir herre over (Heidegger 2007: 332). Vi utleder fra Heidegger at tid genererer individets beslutning om å avfinne seg med noe. Dette fordi tiden muliggjør det som gjør motstand, og muliggjør erkjennelsen av forhold som individet ikke kontrollerer.

7.1.2. Sammenfatning.

Vi trekker frem kun to hovedfunn fra 7.1.1. For det første måtte vi avvise habitusbegrepet, fordi det opphever den temporale helheten, og lukker individet inne i en permanent fortidig væren. Årsaken var at det sosiale systems strukturer determinerer dets væren. For det andre hevder vi at betingelsene for individet som vi utledet fra Heideggers posisjon, viser at den temporale strukturen grunnleggende strukturerer individets væren. Dette gjør oss skeptiske til Heidegger. I 7.2 undersøker vi disse to funnene nærmere.

7.2. Den sene Sartres subjektbegrep.

7.2.1. Kritikk av Bourdieu og Heidegger.

Vi fremsetter 3 kritikkpunkter mot Bourdieu og Heidegger. Alle 3 tar utgangspunkt i hva vi utledet om de to i 7.1.1.

I vårt første punkt hevder vi at Bourdieus posisjon innebærer at individet hele livet igjennom utfører en fortid som andre har skapt. Individet har følgelig kun en kollektiv tilknytning til fortiden. Individet er nødt til å utføre (eller være) en væren-i-seg, som er fortidens væren. Derfor kan det aldri transcendere sin permanente tilstand av "fortidig nåtid". Og fortiden må oppleves likt, hver gang ulike aspekter av den oppleves. Fortiden er den væren som venter individet når det fødes.

Heideggers posisjon innebærer at tiden (den temporale helhet) ga individet retning, orienterte dets virksomhet. Individet utfører med andre ord tidens orientering. Denne temporale helheten var altomfattende, og derfor sendte tiden individets atferd i en spiralbevegelse: Individet kommer alltid tilbake til en bestemte væren. Dessuten er tiden rettet fremover, og kaster individets virksomhet mot fremtiden.

Vi hevder at den avgjørende likheten i disse to settene av antagelser, er at individet er dømt til utføre en bestemt væren, som er valgt for det. Individet er derfor gitt retning og bevegelse av en struktur.

Med Sartre hevder vi at det blir liggende noe bak tilsynekomsten av væren. Individet reduseres dermed til en finitt serie av manifestasjoner (Sartre 2003: 3). Isteden utleder vi fra Sartre at hver tilsynekomst av væren, *er* en relasjon til et konstant foranderlig subjekt. Subjektet må selv transcendere tilsynekomsten mot den totale serien, som det er del av. Det som fremkommer i tilsynekomsten, er kun et *aspekt* ved subjektet. Men subjektet er fullstendig *i* det aspektet, i det at det manifesterer seg selv *i* det aspektet. Subjektet viser seg selv som strukturen til tilsynekomsten. Og subjektet er fullstendig på *utsiden* av aspektet, for serien selv verken vil eller kan heller komme tilsyne (Sartre 2003: 3).

Når subjektet viser seg selv som strukturen til sin tilsynekomst, utleder vi fra Sartre at enhver bestemmelse som innskrives i individet, overskrides på måten som det lever den. Sartre sier at strukturer internaliseres som holdninger, og reeksternaliseres som handlinger, som individet gjør seg selv til hva andre gjorde det til. Omvendt finner vi ikke noen atferd i individet, som ikke opprinnelig er overskridelsen av en internalisert bestemmelse (Sartre 1987: 3). Denne gjenforeningen løper, fordi det er erfaring selv som forenes i en sirkulær bevegelse med følelsene og idéene, som bevirker en til å internalisere objektive strukturer. Vi må forstå denne retotaliseringens avhengighet dialektisk fra den forrige totaliseringen, som nå er detotalisert. Sartre sier at den tidligere totaliseringen fremsetter et spørsmål til en syntetisk aktivitet, som kan forstå og løse problemer fordi den er gitt retning og begrenset av den konkrete helheten til bestemmelsene, som den preserverer inne i seg (Sartre 1987: 3-4). Vår første konklusjon er at individet gir seg selv retning gjennom sin konstante retotalisering. Denne retotaliseringen er ikke determinert av en ytre størrelse. Vi spør nå hvorfor retotaliseringen vedvarer.

Vi kommer da til det andre punktet i drøftingen. Vi hevder at Bourdieus posisjon innebærer at regelmessighet og varighet opprettholdes for individet av det sosiale rommets strukturering. Individet er derfor ikke ansvarlig for sin fortid, det har en skjebne å leve. Dets væren stiger opp av en fortid, som allerede omfatter individets fremtid. Og den er en ferdig utvokst helhet for en bestemt sosial struktur, som individet utfører.

Fra Heideggers posisjon hevder vi at tid bevirker individet til å glemme noe, eller til å la en væren passere. Tiden møter oss også som noe objektivt, som vi ikke tenker over. Tid er hva individet forutsetter. Men om væren blir påfallende, trenger tiden seg på. Tiden hindrer individets virksomhet. Men tid fastholder også virksomhet, slik at noe møter.

Dermed hevder vi at den avgjørende likheten mellom de to settene av antagelser, er at individets *væren* gis permanens av en struktur. Fra Sartre utleder vi at det innebærer at individets *væren* er støttet av et fenomen, som er forskjellig fra det selv. Dets *væren* blir en tilsynekomst en bakenforliggende størrelse. Fra Sartre hevder vi heller at individet og dets tilsynekomst har sin egen *væren*. Individet *er*. Det er hvordan vi definerer individets måte å være på (Sartre 2003: 4).

Når individet slik opprettholder sin *væren* selv, spør vi hvordan det gjør dette. Vi utleder fra Sartre at individets integreringsprosess med omgivelsene blir permanent, fordi den føres inn i permanens av eksterne stimuli, som er internalisert som erfarte bestemmelser. Individet holdes i bevegelse ved en relasjon til verden, sier Sartre, som er konstant varierende i intensitet og kvalitet. Individet internaliserer kosmos og reeksternaliserer det, og finner seg igjen tvunget til å reinternalisere de objektive konsekvensene av den ekstemaliseringen, altså dens objektivering (Sartre 1987: 4). I den forstand kan vi si at ethvert prosjekt er en flukt, og hver flukt et prosjekt. Sartre sier at det andre navnet på denne totaliseringen, *personalisering*. *Personen* er verken fullstendig oppløst eller konstruert. Personen *eksisterer ikke*, men er alltid det overskredne resultatet av hele massen av totaliserende (Sartre 1987: 6). Vår andre konklusjon er at individet opprettholder permanens, ved å benytte seg av ytre stimuli. Etter de to første konklusjonene gjenstår det å undersøke individets overskridning av sin situasjon nærmere.

Vi kommer da til det tredje drøftingspunktet. Vi hevder at Bourdieus posisjon innebærer at å transcendere "systemet av preferanser", er umulig. Individet er opptatt av med å gjenta fortiden, som sin eneste tenkelige mulighet. Individet kan heller ikke gå ut av fortiden, og dermed heller ikke endre fortidens mening. Fra Heideggers posisjon hevder vi at tid genererer savn, og gjør at individet ønsker en bestemt tilstedeværelse, et med-hva. Tid genererer slik en omsorg eller vending mot seg selv. Samtidig genererer tid det uforutsette, individets beslutning om å avfinne seg med... eller å resignere. Vi slutter at den avgjørende likheten mellom de to, er at ingen tilkjenner individet muligheten til å overskride en situasjon, som er strukturert for det.

Slik vi har forstått Sartre fra det foregående, vil dette likhetstrekket implisere at om individet ikke kan overskride sin situasjon, så er individet sammensmeltet med sin situasjon. Sartre innvender mot Heidegger at for ham er *væren* avklart i et *værens* fenomen (Sartre 2003: 5). Det innebærer at vi heller skal forstå at individet i internaliseringen og retotalisering, konstant overskrider sin situasjon. Vi utleder fra Sartre at årsaken til denne flyten, er at internaliseringen gir indre konflikter. For å løse disse indre konflikter, retotaliserer individet *seg selv* til noe. Det konstitueres ikke til noe, slik det Bourdieu eksplisitt sier, og Heidegger impliserer. Denne trangen til å løse indre konflikter, driver den totaliserende spiralen høyere og høyere (Sartre 1987: 8-9). Sartre hevder at vi personaliserer oss i denne virksomheten, for å

integrere det som ellers ville motsette seg integrering. Virksomheten er reeksternaliseringen av det internaliserte. Slik blir individets *person*, en permanent mediering mellom det subjektive og det objektive (Sartre 1987: 9). Konklusjonen fra dette tredje punktet er at individet overskrider sin situasjon, men i den forstand at det vender tilbake til dette punktet på et senere tidspunkt, fra en annen kant, og med en annen mulighet til å internalisere eller reeksternalisere.

7.2.2. Sammenfatning.

Vårt hovedfunn i 7.2.1 er at vi må avvise subjektforståelsen som impliseres av habitusbegrepet og begrepet om derværen. Ethvert subjektbegrep må basere individets eksistens på dets konstante overskridelse av sin situasjon. Hvordan dette skal gjøres, presenterer vi som svar på oppgavens spørsmålstilling.

8. Konklusjonskapittel.

Vår spørsmålstilling var: Hvordan skal vi forstå individet som handlende subjekt, for å innfri de 4 kravene? Vi hevder at kravene innfris, hvis individet selv gir sin væren retning. Men denne væren er det nødt til å gi permanens, ved å benytte seg av ytre stimuli. Videre er det nødt til å holde seg selv i bevegelse gjennom å overskride sin situasjon på en tilbakevendende og annerledes måte for hver gang det returnerer.

Hvis vi vender tilbake til det fjerde kravet, ser vi at vår forståelse av subjektet innebærer at det konstant gjør et arbeid på seg selv og verden. Gjennom å være avhengig av å benytte, eller internalisere, ytre stimuli, kan dette arbeidet forstås som en syntese av handling og struktur.

Vår subjektforståelse etterlever også det tredje kravet, for det overskrider konstant sin situasjon med en kontinuerlig stigende totaliserende spiral. Derfor er dette subjektet i stand til å utvikle skamfølelsen livet gjennom.

Videre etterlever subjektforståelsen også det andre kravet, for det står i en relasjon til sin væren. Dermed er det ikke værens mening gitt, og alle menneskelige fenomener blir produkter av menneskers kategoriseringer. Det innebærer at vi også etterlever det første kravet, om at skamfølelse er et fenomen som individet lærer å forstå som skam, og lærer å føle.

Litteratur.

- Abu-Lughod, Lila and Lutz, Catherine A. (1990): "Introduction: emotion, discourse, and the politics of everyday life", i Abu-Lughod, L. and Lutz, C. A. (eds): *Language and politics of emotion*. New York: Cambridge University Press.
- Album, Dag (1994). *Nære fremmede: pasientkulturen i sykehus*. Oslo: Institutt for sosialforskning..
- Aristoteles (2006): *Retorikk*. Oslo: Vidarforlaget.
- Bertaux, Daniel (1982): "The Life Course as a Challenge to the Social Sciences", i Hareven, Tamara K. og Adams, Kathleen J.: *Aging and Life Course Transitions: An Interdisciplinary Perspective*. Tavistock. Trykt i *Kopisamling for sosiologi hovedfag* (2002), Oslo: Unipub.
- Bourdieu, Pierre (1965): "The Sentiment of Honour in Kabyle Society", i Peristiany, J. G. (ed.): *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Bourdieu, Pierre (1990): *The Logic of Practice*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre (2000). *Den maskuline dominans*. Oslo: Pax Forlag.
- Bourdieu, Pierre (2004): "Den biografiske illusjon". *Agora*, 3: 86 – 94.
- Braithwaite, John (1989): *Crime, shame and reintegration*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brøgger, Suzanne (2001): "Mad og magt", i Meyer, S. (red.): *Makt og umoral*. Oslo: Aschehoug.
- Coltrane, Scott og Collins, Randall (2001): *Sociology of Marriage and the Family*. Belmont, California: Wadsworth.
- Darwin, Charles (1970): *The Expression of the Emotions in Man and Animal*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Durkheim, Émile (2000): *Den sosiologiske metodes regler*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Durkheim, Émile (1995): *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: The Free Press.
- Ekman, Paul (1982): "New Research Directions", i Ekman, P. (ed.): *Emotion in the human face*. London: Cambridge University Press.
- Elder, Glen (1991): "Lives and Social Change", i Heinz, Walter R. (red.): *Theoretical*

- Advances in Life Course Research*. Deutscher Studien Verlag. Trykt i *Kopisamling for sosiologi hovedfag* (2002), Oslo: Unipub.
- Elias, Norbert (1982): *The History of Manners. The Civilizing Process. Volume I*. New York: Pantheon Books.
- Elster, Jon (1999): *Alchemies of the Mind. Rationality and the Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Falk, Hjalmar og Torp, Alf (1991): *Etymologisk ordbog over det norske og danske sprog*. Oslo: Bjørn Ringstrøms Antikvariat.
- Fekjær, Hans O. (2006): ”Skam ved rus- og spilleproblemer”, i Gulbrandsen, Fugelli, Hovind Stang og Wilmar (red.): *Skam i det medisinske rom*. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Foucault, Michel (2000): *Klinikkens fødsel*. København: Hans Reitzels forlag AS.
- Freud, Sigmund og Breuer, Josef (1968): *Studies on Hysteria*. London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis.
- Fønes, Ivar (2006): *De likeverdige. Om sosialisering og de jevnaldrendes betydning*. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Fung, Heidi Han-Tih (1994): *The socialization of shame in young Chinese children*. Ann Arbor: The University of Chicago.
- Garfinkel, Herbert (1967): *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall.
- Giddens, Anthony (2000): *Modernitet og selvidentitet. Selvet og samfundet under sen-moderniteten*. København: Hans Reitzels Forlag A/S.
- Gilmore, David (1987): *Honour and Shame and the Unity of the Mediterranean*. Washington: American Anthropological Association.
- Glaser, Barney og Strauss, Anselm (1967). *The Discovery of Grounded Theory: strategies for qualitative reserach*. Chicago: Aldine.
- Goffman, Erving (1967): *Interaction Ritual. Essays on Face-to-face Behavior*. New York: Anchor Books, Doubleday & Company, Inc.
- Goode, Eric (2001): *Deviant Behavior*. Upper Saddle River, N.J.: Prentice Hall.
- Hagen, Kåre og Lødemel, Ivar (2003). ”Fattigdom og sosial eksklusjon”, i Frønes, Ivar og Kjølørød, Lise (red.): *Det Norske Samfunn*. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Heiberg, Turid (2004): *Exploring Shame and Creative adjustment in a Multicultural Society*. The University of Derby: Heiberg, T.
- Heidegger, Martin (2007): *Væren og tid*. Oslo: Bokklubbens kulturbibilotek.
- Heller, Agnes (1985): *The Power of Shame. A Rational Perspective*. London: Routledge &

- Kegan Paul.
- Keltner, Dacher & Harker, Lee A. (1998): "The Forms and Functions of the Nonverbal Signal of Shame", i Gilbert, Paul og Andrews, Bernice (ed.): *Shame. Interpersonal Behavior, Psychopathology and Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Kristiansen, Hans W. (1996). *Mannlig homoseksualitet i Chile*. Oslo: H. W. Kristiansen.
- Lewis, Helen B. (1971): *Shame and Guilt in Neurosis*. New York: International Universities Press, Inc.
- Lewis, Michael (1992): *Shame. The Exposed Self*. New York: The Free Press.
- Lewis, Michael (1998): "Shame and Stigma", i Gilbert, Paul og Andrews, Bernice (ed.): *Shame. Interpersonal Behavior, Psychopathology and Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Lindisfame, Nancy (1998): "Gender, Shame and Culture: An Anthropological Perspective", i Gilbert, Paul og Andrews, Bernice (ed.): *Shame. Interpersonal Behavior, Psychopathology and Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Lynd, Helen M. (1958): *On Shame and the Search for Identity*. New York: Harcourt, Brace & World, Inc.
- MacFarland, Barbara & Baker-Baumann, Tyeis (1990): *Shame and Body Image. Culture and the Compulsive Eater*. Ohio: Health Communications, Inc.
- Mead, George H. (1934): *Mind, Self and Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Melhuus, Marit (1990): "A Shame to Honour – A Shame to Suffer", *Ethnos* 1-2: 5-25.
- Misheva, Vessela (2000): *Shame and Guilt. Sociology as a Poietic System*. Uppsala: Universitetsstryckeriet.
- Mjøset, Lars (1994). *Kontroverser i norsk sosiologi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Nathanson, Donald (1987): "A Timetable for Shame", i Nathanson, D. (ed.): *The Many Faces of Shame*. New York: The Guilford Press.
- Nielsen, Harriet Bjerrum og Rudberg, Monica (2006): *Moderne jenter. Tre generasjoner på vei*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Nussbaum, Martha C. (2004): *Hiding from humanity. Disgust, Shame and the Law*. Princeton: Princeton University Press.
- Peristiany, J. G. (1965): *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Piers, G og Singer, M. B. (1953): *Shame and Guilt. A Psychoanalytic and a Cultural Study*. Springfield, Ill.: Charles C. Thomas.
- Pitt-Rivers, Julian (1965): "Honour and Social Status", i Peristiany, J. G. (ed.): *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*. London: Weidenfeld and

- Nicolson.
- Proust, Marcel (2003): *På sporet av den tapte tid. Veien til Swann*. Oslo: Gyldendal.
- Retzinger, Suzanne M. (1991): *Violent emotions. Shame in Rage in Marital Quarrels*. Newbury Park: Sage Publications.
- Sartre, Jean-Paul (1979): *Eksistensialisme og marxisme. Metodeproblemet*. København: Gyldendals Uglebøger.
- Sartre, Jean-Paul (1981): *The Family Idiot. Gustave Flaubert 1821-1857*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Sartre, Jean-Paul (1987): *The Family Idiot. Gustave Flaubert 1821-1857*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Sartre, Jean-Paul (1989): *The Family Idiot. Gustave Flaubert 1821-1857*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Sartre, Jean-Paul (2003): *Being and Nothingness. An Essay on Phenomenological Ontology*. London: Routledge.
- Sartre, Jean-Paul (2004): *Sketch for a Theory of Emotions*. London: Routledge.
- Scheff, Thomas J. (1990): *Microsociology. Discourse, Emotion, and Social Structure*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Scheff, Thomas J. og Retzinger, Suzanne M. (1991): *Emotions and Violence. Shame and Rage in Destructive Conflicts*. Toronto: Lexington Books.
- Scheff, Thomas J. (1997): *Emotions, the Social Bond, and human reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scheff, Thomas J. (1999): *Being Mentally Ill. A Sociological Theory*. New York: Aldine de Gruyter.
- Scheff, Thomas J. (2005): "Shame and the Social Bond: Applying the Part/Whole Approach to a Case Study", www.soc.ucsb.edu/faculty/scheff/13.html, hentet 16.08.05.
- Schütz, Alfred (1962): *Collected Papers, 1: The Problem of Social Reality*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Sennet, Richard og Cobb, Jonathan (1972): *The Hidden Injuries of Class*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shott, S. (1979): "Emotion and Social Life: A Symbolic Interactionists Analysis", *American Journal of Sociology*, 84, 1317-34.
- Silverman, David (2001). *Interpreting Qualitative Data. Methods for analysing Talk, Text and interaction*. London: Sage Publications.
- Simmel, Georg (1971): *On Individuality and Social Forms. Selected writings*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Tangney, June P. & Dearing, Ronda L. (2002): *Shame and Guilt*. New York: The Guilford Press.
- Taylor, Gabriele (1985): *Pride, Shame, and Guilt. Emotions of self-assessment*. Oxford: Clarendon Press.
- Thagaard, Tove (1998). *Systematikk og innlevelse. En innføring i kvalitativ metode*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Torgersen, Leila (2004): Dagsavisen 15.02.04.
- Vik, Kari (1996): *Nakenhet og skam. Feltarbeid blant norske naturister*. Bergen: Vik, K.
- Wadel, Cato (1996): *Følelsenes sosiologi. Om følelsenes mellommenneskelige forankring*. Flekkefjord: SEEK a/s.
- Weber, Max (2001): *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd*. Oslo: Bokklubbens kulturbibliotek.
- Whyte, William F. (1984). *Learning from the field: a guide from experience*. California: Sage.
- Widerberg, Karin (2001). *Historien om et kvalitativt forskningsprosjekt*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Wurmser, Leon (1981): *The Mask of Shame*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Wyller, Trygve (2001). "Se det ble fantefølgets jul", i Wyller, Trygve (red.): *Skam*. Perspektiver på skam, ære og skamløshet i det moderne. Bergen: Fagbokforlaget.
- Østerberg, Dag (2001): *Det moderne. Et essay om Vestens kultur 1740-2000*. Oslo: Gyldendal.
- Østerberg, Dag (2004): "Sartres biografiske metode. Flauberts eksempel". *Agora*, 3: 103 – 123.

-

Alle kilder som er brukt i denne oppgaven, er oppgitt.

Antall ord er 43838.

Oppgaven er en omskrivning av en tidligere levert hovedfagsoppgave. Oppgaven derfor en konvertering fra hovedfag til masteroppgave. Dispensasjon er gitt.